



Philosophische Arbeiten
herausgegeben von
Hermann Cohen in Marburg und Paul Natorp in Marburg
I. Band 2. Heft

Beiträge zur Geschichte der Idee

Teil I

Philon und Plotin



von

Gustav Falter
Dr. phil.

ALFRED TÖPELMANN
(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)
GIESZEN 1906

Philosophische Arbeiten

herausgegeben von H. Cohen und P. Natorp in Marburg

Gleichzeitig erschien:

I. Band 1. Heft

Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes“

von

Dr. **Ernst Cassirer**

VIII, 35 S. ℳ —.80

Als weitere Hefte sind in Aussicht genommen von

Dr. **O. Buek:** Faraday.

Dr. **Ernst Cassirer:**

1. Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Versuch einer systematischen Darstellung der Entwickelung der neueren Philosophie.
2. Der Begriff der Erfahrung im System der kritischen Philosophie.

Professor Dr. **H. Cohen:** Grundfragen des Idealismus.

Dr. **A. Görland:**

1. Der Gottesbegriff bei Leibniz. Ein Vorwort zu seinem System.
2. Die Prinzipien der Kombinatorik als reiner Erkenntnis im Dienste des Begriffs der Erfahrung.

Professor Dr. **P. Natorp:**

Kritische Auseinandersetzungen zur Psychologie.

Abonnements auf die ganze Sammlung sowie Bestellungen auf einzelne Hefte nehmen entgegen alle Buchhandlungen oder der

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Beiträge zur Geschichte der Idee

Teil I

Philon und Plotin

von

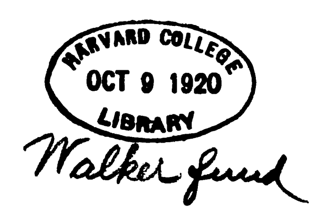
Gustav Falter

Dr. phil.

ALFRED TÖPELMANN

(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)

GIESZEN 1906



Philosophische Arbeiten

herausgegeben von

Hermann Cohen und **Paul Natorp**
in Marburg in Marburg

I. Band 2. Heft

Gustav Falter

Beiträge zur Geschichte der Idee

Teil I: Philon und Plotin

I.

Einleitung.

Die Wissenschaft selbst und die Kultur überhaupt zum Verständnis ihrer Voraussetzungen zu bringen, das ist die Aufgabe der Philosophie in allen ihren systematischen Gliedern.[1] (Cohen, Ethik 482.) Alle Wissenschaft hat das Bestreben, die Empfindungen den Gesetzen der Vernunft zu unterwerfen d. h. in Begriffen festzulegen. Dieses Bestreben läßt sich an den genialen Äußerungen der griechischen Spekulation am leichtesten erkennen und am reizvollsten studieren. Man kann hier verfolgen, wie nur allmählich und in langer, mühevoller Arbeit die Einsicht in das Wesen des Begriffes, als des Werkzeuges fruchtbarer Forschung, gewonnen wurde; und wie, als man die logische Natur des Seienden erkannt hatte, wiederum die Tat eines großen Denkers erforderlich war, ehe der Begriff den letzten Rest des Dogmatismus abstreifte und sich zur Idee vertiefen konnte. Am Terminus der Idee könnte man die Geschichte der Philosophie abwandeln. Wir werden uns hier begnügen, einige Kapitel aus dem Entwicklungsgange dieses Begriffes zu geben. Wenn wir dabei zuvörderst einen kurzen Blick auf die Philosophie des Sokrates und Platon werfen, so geschieht dies nur in der Absicht, für die Betrachtung der Lehren des Philon und Plotin die richtige Grundlage zu gewinnen.

Sokrates.[2]

Die Rettung, die Sokrates gegen den zersetzenden Relativismus der Sophistik brachte, die in raschem Aufschwung ein mächtiger Faktor des damaligen Staatslebens geworden war, lag in der Wiederentdeckung des Begriffes der Identität. Es

[1]) H. Cohen: Ethik des reinen Willens. Berlin 1904.

[2]) Die folgende Darstellung von Sokrates und Platon beruht auf den Arbeiten von H. Cohen: Platons Ideenlehre und die Mathematik. Marburg 1879, und P. Natorp: Platos Ideenlehre. Leipzig 1903. Auf diese müssen wir daher wegen der näheren Begründung verweisen.

muß etwas Allgemeingültiges, einen Begriff von einer Sache geben, den alle anzuerkennen haben. Der Begriff ist bei Sokrates als Zweck entstanden. Der Begriff des Menschen ist die Hinführung auf seinen Zweck, seine Lebensbeschäftigung. (Sokratische Induktion.) Was ist der Fischer? Was ist der Krieger? *Τί ἐστιν* beginnen die sokratischen Fragen nach dem Sein, nach den Begriffen. Der Begriff ist Frage bei Sokrates. Das ist der idealistische Sinn des *τί ἐστιν*. Es gibt keine abgeschlossenen Lösungen. Jede Antwort stellt sofort ein neues Problem, ist eine neue Frage. Die wissenschaftliche Begründung dieser Idee wird uns die platonische Hypothesis darstellen. Wenn wir die Bedeutung des Sokrates in kurzen Worten anzugeben versuchen, können wir etwa so sagen. Er hat erstens erkannt, daß das Seiende im Denken liege, und zweitens, daß der Begriff nichts Abgeschlossenes sei, sondern eine ewige Frage. Die Begründung dafür, daß die Idee Hypothesis ist, fehlt. Zu der richtigen Einsicht in die Frage-Natur des Begriffes kam Sokrates deswegen, weil er von der Ethik, von sittlichen Interessen ausging. Denn das Sittliche ist ewig Problem, Aufgabe, Ziel. Auch der Mangel, den wir soeben erwähnten, versteht sich von daher.

Bei Sokrates ist der Begriff als der Zweck im Bereiche des sittlichen Seins lebendig geworden. Der Gegenstand des sittlichen Seins, der Ethik, ist der Mensch. Das ist der Gedanke des Phädrus, in welchem Sokrates die Ethik geschaffen hat. (Vgl. Cohen, Ethik 3.) Schon aus dieser Identität von Begriff und Zweck ergibt sich, daß die Sittlichkeit für Sokrates lediglich Wissen sein kann. Der Mensch tut das Schlechte nur aus „Unkenntnis" des Besseren. Die Tugend ist ein Lehrbares, ein *διδακτόν*. Hiermit ist die Wissenschaft der Tugend als Problem gestellt; die Selbsterkenntnis, das *γνῶθι σεαυτόν* ist vor allem andern der Inhalt dieser Wissenschaft. Aber Sokrates hat das Problem noch nicht in seiner ganzen Schärfe gefaßt. Ihm geht der Mensch im Individuum auf. Er geht von den Menschen der Stadt und ihren täglichen Beschäftigungen aus. Seine Fragen gehen auf die Begriffe der einzelnen Stände und Berufe, nicht aber wird der Begriff des Menschen überhaupt, die Idee des Menschen oder besser der Menschheit in Frage gestellt. Die Individuen können nicht isoliert bleiben; sie werden in Gattungen zusammengeordnet. So entsteht der Mensch als das Zentrum der sittlichen Beziehungen der Allheit der Menschen, der Menschheit, wie sie Platon in seinem Staate des Sozialismus geschildert hat.

Der sokratische Weg nach dem Allgemeinen (*ἐπανιέναι* Symp. 211 C.) führt zur Idee; Sokrates ist bei seiner einseitigen Bevorzugung der sittlichen Begriffe nicht dazu gelangt, die logischen Rechte des Begriffs weiter auszubauen. Aber seinem Suchen liegt der Glaube an die Einheit unseres Bewußtseins, liegt der Glaube an die Idee zugrunde.

Platon.

Der griechische Geist hat seine Verkörperung und seine höchste Vollendung in Platon gefunden. Wir können es hier nicht unternehmen ein Gesamtbild von seiner Philosophie zu geben, sondern müssen uns begnügen, nur den Teil derselben andeutungsweise zu behandeln, der für die Entwicklung des Begriffs der Idee bei Philon und Plotin von maßgebender Bedeutung ist.

Platon geht den richtigen Weg, den, der für die Philosophie der allein fruchtbare ist: er geht von der Wissenschaft aus. In der Mehrzahl der Wissenschaften, die es zu seiner Zeit gab, suchte er *τινὰ ἐπιστήμην μίαν*. *Ἐπιστήμη* hat bei Platon die Bedeutung der Einheit der Wissenschaft und der Reinheit der Erkenntnis. Wir kommen hier in Berührung mit dem Ausdrucke der platonischen Terminologie, der besonders diese Einheit der Wissenschaft zu vertreten hat, und dessen Untersuchung diese Arbeit gewidmet ist: dem Terminus der Idee.

Dem Begriff fehlt das Moment der Rechtfertigung, wie wir schon gesehen haben. In dieser Vertiefung der Idee besteht die originale Tat Platons.[1] Die Einheit der Erkenntnis ist für Platon in den reinsten Darstellungen seiner Lehre keine psychologische. Obgleich er sich freilich nicht immer vor diesem Irrtum zu wahren gewußt hat, so geht doch die Tendenz seines Philosophierens dahin, die Einheit der Erkenntnis in der Einheit der Wissenschaft zu begründen. Die Idee ist die Einheit der Erkenntnis der Wissenschaft. Deshalb darf sie nicht als etwas Absolutes genommen werden. Sie ist vielmehr im Sinne Platons als die aus dem Denken selbst hervorgehende Grundlegung jeder wissenschaftlichen Untersuchung anzusehen, und nur, weil sie dies ist, ist sie zugleich auch Grundlegung des Seins. Denn für Platon gilt die Grundgleichung: Wissenschaftliche Wahrheit gleich Sein. Wir wollen uns kurz hiervon über-

---

[1]) Dies hat Kant schon gesehen und gewürdigt. Man vergleiche: Kr. d. r. V. B. 369/70.

zeugen, indem wir versuchen, den systematischen Aufbau der platonischen Ideenlehre bis zu ihrer Ausreifung in die Hypothesis, das ist der platonische Ausdruck für die Grundlegung im reinen Denken, kurz zu skizzieren.

Platon nimmt seinen Ausgang von der parmenideischen Identität von Denken und Sein. Diese Identität ist die unerläßliche Bedingung für die Möglichkeit wissenschaftlicher Begriffsbildung. Das Denken ist das Denken des Seins, und umgekehrt: das Sein ist das Sein des Denkens, d. h. alles Sein muß im Denken gegründet sein; es muß seine *ὑπόθεσις,* das ist Grundlegung, im reinen Denken der Wissenschaft erlangen.

Wir haben Kenntnisse a priori, das ist der Sinn jenes großartigen Gleichnisses von den gleichen Hölzern im Phädon. (Vgl. Phäd. 74 und 75.) Wir können nicht zwei Elemente gleichsetzen; hierzu bedarf es eines Dritten, eines Begriffes, des Begriffes der Gleichheit. Die Gleichheit oder die Zweiheit legen wir in die Dinge hinein, aber wir nehmen sie nicht wahr. Für das Gleiche selbst ist unbedingte Identität gefordert; die Steine scheinen uns oft gleich, dann wieder ungleich. Sie sind ja nicht genau meßbar, und nur annäherungsweise erreichen sie die Gleichheit. Sie muß a priori unserem Verstande innewohnen, sonst könnte sie ja nicht die Norm für die Korrektur der sinnlichen Wahrnehmungen und Hantierungen werden. Wer auf die Sache sieht, wird sich an den Worten nicht stoßen. Es heißt ja auch: anläßlich[1] des Sehens oder Berührens wenden wir die reinen Begriffe an.[2] „Aber auch das geben wir doch zu, daß wir ebendieses nirgend anders her bemerkt haben, noch im Stande sind zu bemerken, als anläßlich des Sehens oder Berührens oder anläßlich[3] irgendeiner andern von den Wahrnehmungen.“ Demnach müßten die Wahrnehmungen voraufgehen. Ein sachliches Voraus soll keineswegs damit angegeben werden. Die reinen Begriffe müssen wir vorauswissen und uns gelegentlich und anläßlich der Wahrnehmungen wieder

[1]) Wir machen ausdrücklich auf die Rolle aufmerksam, welche die Sinnlichkeit hier bei Platon spielt, weil sich von hier aus auch die richtige Würdigung der Stellung Plotins zum Problem der sinnlichen Wahrnehmung ergeben kann.

[2]) Phäd. 75 A: *ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε ὁμολογοῦμεν, μὴ ἄλλοθεν αὐτὸ ἐννενοηκέναι μηδὲ δυνατὸν εἶναι ἐννοῆσαι, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἢ ἅψασθαι ἢ ἔκ τινος ἄλλης τῶν αἰσθήσεων.*

[3]) Phäd. 76 A wird dies mit *ἀπό* gegeben, wie wir es auch bei Plotin finden werden.

daran erinnern. So ist alle Wissenschaft ein Wiedererinnern, *καὶ ἡ μάθησις ἀνάμνησις ἂν εἴη* (Phäd. 76 A), d. h. der Mensch schöpft sein Wissen aus seinem eignen Bewußtsein; die Seele in ihrer Selbsttätigkeit bringt es hervor. Dies ist der Sinn des platonischen Wiedererinnerns, die Erkenntnis aus dem eignen Bewußtsein zu erzeugen. Dem Bewußtsein ist keine Erkenntnis einzusetzen, die es nicht selbst erzeugt, die nicht in ihm wäre. Da wir vermittelst der Sinne nur näherungsweise den reinen Begriffen beikommen, so müssen diese selbst a priori in unserem Bewußtsein liegen (*προειδέναι* Phäd. 74 E, *ἐνεῖναι τῇ ψυχῇ* Meno 85 C). Die reine Bestimmung ist eine Setzung der *ψυχή*. Unter dem Erscheinenden ist kein an sich Seiendes; die Sinne geben nur *ἄπειρα* dem *λόγος* zur Bestimmung. „Die Mathematik ist für die Seele der Zug vom Werdenden zum Seienden." (Rep. 521 D.) Denn „die Mathematik" (ebenso wie bei Plotin) „bewirkt jene Umlenkung der Seele, welche aus einem gleichsam nächtlichen Tag zu dem wahren Tag des Seienden jene Auffahrt anstrebt, welche wir eben die wahre Philosophie nennen wollen." (Schleiermacher.) Rep. 521 C.[1] Man vergleiche auch Rep. 526 A/B.

Wir gehen weiter zur Idee und Hypothesis. Das wahre Sein wird von der Vernunft unmittelbar ergriffen „indem sie mittelst des dialektischen Vermögens Voraussetzungen macht, nicht als Anfänge, sondern wahrhaft Voraussetzungen, als Sprungbretter und Anläufe, damit sie bis zum Aufhören aller Voraussetzung = *ἀνυπόθετον* an den Anfang von allem gelangend, diesen ergreife, und so wiederum, sich an alles haltend, was mit jenem zusammenhängt, zum Ende hinabsteige, ohne sich überall irgend etwas sinnlich Wahrnehmbaren, sondern nur der Ideen selbst an und für sich dazu zu bedienen, und so am Ende eben zu ihnen, den Ideen, gelange". (Schleiermacher.) Rep. 511 BC.[2] Diese klassische Stelle ist zugleich ein klarer Ausdruck für das methodische Verfahren, welches man mit H. Cohen als Urteil des Ursprungs bezeichnen kann. (Log. d. r. Erk. S. 73.) Bei Plotin wollen wir näher auf dieses Verfahren eingehen. Der

---

[1]) *(τὸ μάθημα) ψυχῆς περιαγωγή, ἐκ νυκτερινῆς τινὸς ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος οὖσα ἐπάνοδος, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι.*

[2]) *τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη.*

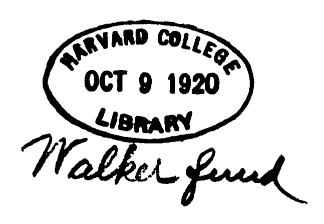
wesentliche Sinn desselben ist, daß sich der Geist nichts Fertiges, keine abgeschlossene Erkenntnis von irgendwoher geben lassen darf, sondern das begrifflich erfaßte Problem durch sich selbst erledigt, d. h. durch selbst erzeugte Begriffe zur Lösung bringen muß. Das ἀνυπόθετον, das Unbedingte, zeigt schon in seiner sprachlichen Form die Tendenz des Ursprungsurteils, indem selbst das Bedingte wieder bedingt gedacht werden soll durch das Unbedingte, welches selbst freilich nur wiederum eine erneute Setzung des Geistes sein kann. So muß ich also aller Erkenntnis Grundlegungen machen, die die Voraussetzungen meiner Untersuchung bilden und meine Arbeit allererst ermöglichen. Vgl. Rep. 510 ABC, wo Platon dies, wie folgt, klarzumachen sucht. Die Hypothesis ward an der Kritik der damaligen Mathematik gefunden. Das „Axiom" darf nicht absoluter Anfang sein; es ist Voraussetzung und Idee. Über die Art, wie die Rechtfertigung der Idee zu kontrollieren sei, äußert sich Platon auch, z. B. Phäd. 100 A und 101 D. Gewißheit haben wir da, wo wir die Gegenstände der Erkenntnis gemäß dem eignen Gesetze des Bewußtseins erzeugen und dadurch sicherstellen. Dies ist der Gedanke, der auch im Systeme Kants zum Grundgedanken wird im a priori. Kant nennt es „hineinlegen" in die Dinge, aber im Sinne der Grundlegung. Dieses Apriori fand Kant bei Kopernikus vor; so nennt er auch diesen Apriorismus der Hypothesis die kopernikanische Revolution der Denkart. Die transzendentale Kritik Kants wird nur durch das a priori der Hypothesis begründet. Wie können wir uns sichere Erkenntnisse verschaffen, so daß wir Rechenschaft ablegen können? Indem wir Grundlegungen machen. Dies ist der Sinn der Kantischen Worte; daß wir nur das in den Dingen zu erkennen vermöchten, was wir selbst in sie „hineinlegen".

Das Denken der Ideen ist das Denken der Grundlegungen, in welchen Grundlegungen sich die Erkenntnis einrichtet. Es gibt keine andre Erkenntnis, als welche in den Grundlegungen ihren Bestand erlangt. Es gibt keine Wissenschaft, welche nicht auf den Grundlagen beruht, welche wir als Grundlegungen erkennen. Diese Grundlegungen sind die Erkenntnisse, welche die einheitliche Grundlage der Wissenschaft bilden. Die wissenschaftliche Vernunft fordert für ihre Zwecke und Arbeiten die Idee, als Grundlegung, die jeder Untersuchung voraufzugehen hat. In der Hypothesis liegt auch die Gewißheit der Wissenschaft. Die Rechtfertigung der Hypothesis liegt in ihrer Bewährung.

Die moderne Zeit hat sich den platonischen Gedanken wieder angeeignet, daß das mathematische Sein von anderer Art ist als das sittliche. Platon gibt den Unterschied an als ein Überragen *δυνάμει καὶ πρεσβείᾳ* an Kraft und Würde des sittlichen über das theoretische. Wie in der mathematischen, so müssen wir auch in der sittlichen Kultur die Forderung des Gesetzes aufstellen und seine Grundlegung in der sittlichen Vernunft verlangen. *Αὐτὸς ὁ λόγος*, das letzte Gesetz der Denksetzung, die oberste *ὑπόθεσις*, ist bei Platon identisch mit der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* (Rep. 510), dem Gesetz der Gesetzlichkeit, wie Natorp [1] sagt. Die Idee des Guten ist nicht ein Gesetzliches, sondern *αὐτὸς ὁ λόγος*, das Gesetzliche überhaupt. Der Unterschied der sittlichen Idee von der mathematischen, die beide Gesetzesgeltung haben, ist darin von Platon empfunden worden, daß er das Sittliche als Ziel *(τέλος)* hinstellt. Das Seinsollen führt die Idee des Guten jenseits des mathematischen Seins. Das Gute als *τέλος* ist Forderung und Aufgabe für den Menschen (*ἐπίταξις* Gastm. 202 E). Auch Kant stellt es als Grundgedanken für seine Ethik auf, daß das Sittengesetz sowohl ein Gesetz der praktischen Vernunft, als auch, daß es eine Grundlegung sein müsse. Es ist ebenso ein Charakteristikum der neueren Zeit, die mit der Renaissance Platons beginnt, daß sie für alle wissenschaftlichen Disziplinen den Grund und Ursprung in der Vernunft sucht. So verlangt auch sie für die Ethik die Systematik der Vernunft, wie es Platon an der oben berührten Stelle des Staates tut. (Rep. 510 B und 509 B.) Die Vernunft allein hat das Sittengesetz zu geben. Sie übernimmt damit auch die Kontrole und die Verantwortung. Keine Autorität, kein Gott darf der Urheber sein. Das Sittengesetz darf nicht zum Absoluten erstarren; es ist ewige Aufgabe und ewiges Ziel. Die Idee des Guten ist schwer zu sehen *(μόγις ὀφθεῖσα)* und Platon kann uns eigentlich nur vom Sprößling des Guten, so wie er sich eben auf Erden zeigt, berichten. (Rep. 508 B.) Wie auf ein *παράδειγμα* muß man auf sie schauen, wenn man gesetzmäßig und vernünftig leben will, so wie die Mathematiker es machen, die zwar „sich der sichtbaren Gestalten bedienen und immer auf diese ihre Reden beziehen, ohnerachtet sie nicht von diesen handeln, sondern von jenem, dem diese gleichen, und die um des Vierecks selbst willen und seiner Diagonale ihre Beweise führen, nicht um des willen, welches sie zeichnen". (Schleiermacher.)

---

[1]) Ideenl. z. B. S. 177. 187. 189.

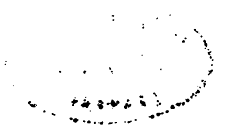


Philosophische Arbeiten

herausgegeben von

Hermann Cohen und **Paul Natorp**
in Marburg in Marburg

I. Band 2. Heft



Gustav Falter

Beiträge zur Geschichte der Idee

Teil I: Philon und Plotin

I.

Einleitung.

Die Wissenschaft selbst und die Kultur überhaupt zum Verständnis ihrer Voraussetzungen zu bringen, das ist die Aufgabe der Philosophie in allen ihren systematischen Gliedern.[1] (Cohen, Ethik 482.) Alle Wissenschaft hat das Bestreben, die Empfindungen den Gesetzen der Vernunft zu unterwerfen d. h. in Begriffen festzulegen. Dieses Bestreben läßt sich an den genialen Äußerungen der griechischen Spekulation am leichtesten erkennen und am reizvollsten studieren. Man kann hier verfolgen, wie nur allmählich und in langer, mühevoller Arbeit die Einsicht in das Wesen des Begriffes, als des Werkzeuges fruchtbarer Forschung, gewonnen wurde; und wie, als man die logische Natur des Seienden erkannt hatte, wiederum die Tat eines großen Denkers erforderlich war, ehe der Begriff den letzten Rest des Dogmatismus abstreifte und sich zur Idee vertiefen konnte. Am Terminus der Idee könnte man die Geschichte der Philosophie abwandeln. Wir werden uns hier begnügen, einige Kapitel aus dem Entwicklungsgange dieses Begriffes zu geben. Wenn wir dabei zuvörderst einen kurzen Blick auf die Philosophie des Sokrates und Platon werfen, so geschieht dies nur in der Absicht, für die Betrachtung der Lehren des Philon und Plotin die richtige Grundlage zu gewinnen.

Sokrates.[2]

Die Rettung, die Sokrates gegen den zersetzenden Relativismus der Sophistik brachte, die in raschem Aufschwung ein mächtiger Faktor des damaligen Staatslebens geworden war, lag in der Wiederentdeckung des Begriffes der Identität. Es

---

[1]) H. Cohen: Ethik des reinen Willens. Berlin 1904.

[2]) Die folgende Darstellung von Sokrates und Platon beruht auf den Arbeiten von H. Cohen: Platons Ideenlehre und die Mathematik. Marburg 1879, und P. Natorp: Platos Ideenlehre. Leipzig 1903. Auf diese müssen wir daher wegen der näheren Begründung verweisen.

Wahrnehmungen zustande. Die Wahrnehmung bietet eben nur das Problem, das sie dem Verstand zur Bearbeitung anheimstellt. Der Verstand legt das *ἀσώματον παράδειγμα* in die Erscheinungen und ohne dieses vollendet er nichts in den Dingen der Wahrnehmung.[1] Der apriorische Charakter der Idee ist von Philon erkannt. Das *ὑπονοητέον,* das „voraus als Grundlegung gedachte" Musterbild wird vom *λογισμός* d. h. vom reinen Denken erzeugt. Um ein Beispiel zu bringen, dessen sachliche Würdigung für eine andre Stelle aufbewahrt werden muß, und das wir hier nur wegen der darin ausgesprochenen methodischen Ansicht betrachten wollen, so spricht er einmal von einer *νοητὴ πόλις,* die als ein *διανοούμενον* des Architekten nirgends anderswo ist als im Denken des Architekten. „Und nicht ist die gedachte Stadt etwas anderes als das Denken des Architekten."[2] Daß das Denken sich in Grundlegungen seinen Bestand sichere, dies scheint überall bei Philon durch. Auch das Wort, das in der modernen Zeit ein Gegenstand berechtigten Ärgernisses und der Verachtung geworden ist, hat bei Philon noch nicht diese anstößige Bedeutung: Dogma steht bei ihm im Sinne der Hypothese, der Theorie. So können wir es an vielen Stellen erkennen, z. B. „Der Lustgierige *(φιλήδονος)* wird nicht gespeist mit himmlischer Nahrung, welche die Weisheit den Schaulustigen durch Begriffe und Theorien darreicht".[3] *Λόγοι* und *δόγματα*: schon diese Verbindung kann uns belehren, daß die *δόγματα* nicht außerhalb des einheitlichen Zusammenschlusses der Erzeugnisse unserer Vernunft, nicht außerhalb der Einheit unseres Wissens liegen. Das Dogma wird abhängig gemacht von dem *λόγος* d. h. von dem Denken der Menschen: *οὐ γὰρ λογικῶν ἀνδρῶν τὸ δόγμα.*[4] Daran müssen wir auch für Philon festhalten. Das bekundet auch seine pythagoreische Ansicht von den Zahlen als den Gesetzen, nach denen das Weltall eingerichtet und geordnet sei. Es gibt keine absoluten Lösungen. Das ist auch der Sinn der philonischen Erkenntnislehre; wir können dabei jetzt noch außer acht lassen, daß die Erkenntnis kraft der Gnade Gottes ad maiorem dei gloriam vonstatten geht.

---

[1]) De opif. mundi § 44. *ἄνευ ἀσωμάτου παραδείγματος οὐδὲν τελεσιουργεῖ τῶν ἐν αἰσθήσει.*

[2]) De opif. mundi § 6. *Οὐδὲ ἡ νοητὴ πόλις ἕτερόν τι ἐστὶν ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμός.* Vgl. Horovitz. Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung. Marburg (Elwert).

[3]) De opif. mundi 36 M. (sc. *ὁ φιλήδονος*) *σιτεῖταί τε οὐκ οὐράνιον τροφήν, ἣν ὀρέγει τοῖς φιλοθεάμοσι διὰ λόγων καὶ δογμάτων σοφία.*

[4]) De post. Caini § 19.

Die Welt ist geordnet nach Zahlen. „In sechs Tagen soll die Welt geschaffen worden sein, nicht weil der Schöpfer die Länge der Zeit nötig hatte, sondern weil das Entstandene der Ordnung bedarf. Der Ordnung aber ist die Zahl eigen und die Sechs ist am meisten entstanden nach den Gesetzen der Natur der Zahlen."[1] Die Genauigkeit der mathematischen Naturwissenschaft, wie sie Pythagoras und Platon klar geworden war, entnimmt Philon, der diesen Studien fernsteht, seinen griechischen Vorbildern und verlegt sie in die gottgebildete Welt, weil er die Notwendigkeit dieser Forderung der Gesetzmäßigkeit, wie sie in exaktester Weise in der Mathematik vorbildlich ist, für die *κοσμοποιία* des *λόγος* anerkennt; hierbei gibt er freilich der Vorliebe der Pythagoreer für Zahlenspielerei und Zahlenmystik allzuviel nach. „Welcher Teil von den Dingen im Kosmos liebt nicht die Sieben, durch den Eros und dies Verlangen nach der Sieben bezwungen? Sofort sagt man, der Himmel habe seine Einteilung in sieben Kreise."[2] Bei allen Auswüchsen muß man doch hier den Grundgedanken anerkennen, daß die Zahl ein gesetzmäßig bestimmender Faktor im Weltall sei. Die Ideen, nach denen die Welt geschaffen wurde, sind Monaden, Einheiten. „Die Einheit ist ungemischt und das Ungemischte Einheit. Der ungemischte Gott nun redet Einheiten."[3] Der Ausdruck ungemischt bezieht sich auf die Reinheit vom Sinnlichen, wie sich aus vielen Stellen belegen läßt.[4] Das ist auch bei Platon, wie wir wissen, das Wesen, wenn auch nicht die tiefgehendste Befugnis des Denkens, Einheit zu bewirken. Die Monade ist unvermischt mit der Sinneswahrnehmung und ein Einfaches. Weil das System der Natur durch die Einheit eines Gesetzes garantiert wird, kann auch die Aufgabe der Erkenntnis (der Seele) keine andre sein, als die Vielheit aus einheitlichen Ursprüngen zu erklären. So sagt auch Philon: „Infolge der „einen" und „selbigen" Ordnung wird gezeigt, wie die Seele auf die Aufstellung des Einen sieht, weil, wenn man auf viele

---

1) De opif. mundi § 3. *Ἓξ δὲ ἡμερῶν δημιουργηθῆναί φησι τὸν κόσμον, οὐκ ἐπειδὴ προσεδεῖτο χρόνων μήκους ὁποιῶν . . . ἀλλ ἐπειδὴ τοῖς γινομένοις ἔδει τάξεως. τάξει δὲ ἀριθμὸς οἰκεῖον, ἀριθμῶν δὲ φύσεως νόμοις γεννητικώτατος ὁ ἕξ.*

2) De opif. mundi § 38. *Τί γὰρ οὐ φιλέβδομον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ μέρος, ἔρωτι καὶ πόθῳ δαμασθὲν ἑβδομάδος; αὐτίκα τὸν οὐρανόν φασιν ἑπτὰ διεζῶσθαι κύκλοις.*

3) Quod deus sit imm. 82. *τὸ ἄκρατον μονὰς καὶ ἡ μονὰς ἄκρατον. μονάδας μὲν οὖν ἄκρατος ὁ θεὸς λαλεῖ.*

4) De opif. mundi 15 M. und 33 M.

Ursprünge zurückgeht, man notwendig in die schwerste Bedrängnis kommt."[1] Der göttliche Logos bringt *τὴν μίαν σύνταξιν* oder, wie es an anderer Stelle heißt, den *σύνοδος τῆς διανοίας*, die Synthesis hervor. Nun ist aber der Nus des Menschen ein Teil des göttlichen, so daß für ihn diese Definition bestehen bleibt. Der Logos ist der Inbegriff der Weltordnung, die *ἰδέα ἰδεῶν*. „Es ist offenbar, da ja auch der *νοητὸς κόσμος* eine ursprüngliche Prägung ist, daß auch der göttliche Logos selbst „das" ursprüngliche Musterbild, die Idee der Ideen ist[2], in welcher die gedachte Welt gegründet ist."[3] Im Logos haben die *ἰδέαι καὶ μέτρα* ihren Sitz.

Die *ἰδέα τῶν ἰδεῶν* ist die platonische Formulierung des Systems der Erkenntnisse, für den Glauben an die Einheit der Vernunft. In diesem Triebe zur Einheit führte den Philon sein ethischer Genius zur Erkenntnis der Idee der Menschheit[4]: *ἰδέα ἀνθρώπου* oder *ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος*. So schreitet er auf der von Platon vorgezeichneten Bahn über seinen Meister hinaus. Denn bei Platon findet sich der Begriff der Menschheit noch nicht völlig in seiner ethischen Bedeutung erkannt. Daß in Wirklichkeit der kosmopolitische Sinn Philons diesen Gedanken hervorbringen konnte, hängt aufs innigste zusammen und erhält seine Bestätigung durch den echten Sozialismus Philons, der in dem messianischen Gedanken der Propheten einen günstigen Boden gehabt hatte. Der Idealmensch Philons ist daher Sozialist und Kosmopolit.[5] „Zwiefach ist die Gestalt des Staates; die eine ist besser, die andere schlechter. Die bessere, welche die demokratische Verfassung hat, ist in einem Staatswesen, welches die Gleichheit ehrt und dessen Leiter Gesetz und Recht sind; im geringeren aber . . . die Ochlokratie, die das Ungleiche an-

---

1) *Ὑπὸ γὰρ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν σύνταξιν ἐξ ἀνάγκης φανεῖται πρὸς τὴν ἑνὸς ἐπιστασίαν ἀφορῶσα ἐπεὶ τό γε πολλαῖς ὑπακούουσιν ἀρχαῖς ἀναγκάζεσθαι βαρύτατον ἄχθος.* (De agric. § 12.)

2) De opif. mundi § 6. *Δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὅν φαμεν εἶναι κόσμον νοητὸν, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος.*

3) De opif. mundi § 10. *Ὁ μὲν οὖν ἀσώματος κόσμος . . . . ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ.*

4) Diesen Gedanken vermißt man ungern bei Horovitz, der sich überhaupt über die Bedeutung der Idee bei Platon und Philon nicht klar ist. Eine hierauf bez. Kritik der Horovitzschen Arbeit findet sich weiter unten.

5) De opif. mundi § 1. *νομίμου ἀνδρὸς, εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου.* Vgl. § 50 an zwei Stellen.

staunt; in ihr sind Unrecht und Ungesetzlichkeit übermächtig."[1] Die Gerechtigkeit muß den einheitlichen Boden für die Anwendung der Gesetze bilden. Alle haben an der Verwirklichung der Sittlichkeit mitzuhelfen, niemand darf ausgeschlossen sein. Dies ist die Grundvoraussetzung des philonischen Sozialismus, „damit die ganze Erde ein Staat werde und die beste aller Staatsverfassungen, die Demokratie habe".[2] „Die Staatsverwaltung, an der das ganze Volk teilhat *(ἡ κατὰ δήμους πολιτεία)* entspräche der Natur. Denn diese Welt ist ein großer Staat, der „eine" Staatsverfassung und „ein" Gesetz hat."[3] Hierbei ist offenbar die Natur als die sittliche Natur d. h. als die Natur des sittlichen Geistes gedacht. Der Ausdruck *φύσεως* aber ist irreführend, denn die Begründung zeigt, daß auf das Vernunftgesetz des Kosmos rekurriert wird, welches natürlich selbst nur in und kraft der Idee existiert. Die Gerechtigkeit und die Sittlichkeit bilden die Grundlage des philonischen Staatswesens. Im sozialen Staate darf nur die *ἰσότης* gelten; er muß *νόμῳ ἑνί* geleitet sein.

Wie in der theoretischen Weltbetrachtung der Gedanke der Einheit unter der Form des Systems lebendig wurde, so faßte er auch die Stellung des Individuums zur Allheit der Menschen unter dem Gesichtspunkte der Einheit. Die Schranken der natürlichen Gemeinschaften wie Familie, Rasse und Geschlecht, aber auch der Nation trüben den Blick nicht mehr gegenüber dem kosmopolitischen Ideal, sondern empfangen ihrerseits ihre Rechtfertigung aus der Vernunftidee der Menschheit. So weiß Philon nichts von einer Trennung von Politik und Ethik, sondern sein politisches Glaubensbekenntnis beruht auf seiner ethischen Erkenntnis. [Man sehe sich hierzu den Anfang von Schiller: Völkerwanderung, Mittelalter und Kreuzzüge an.] So müssen wir denn auch erwarten, daß dem sozialen Sinne des Alexandriners der Egoismus nicht das Prinzip seiner Ethik sein kann. „Die unvernünftigen Lüste sollen nicht in der Seele die

---

[1]) De conf. ling. § 23. *Διττὸν δὲ πόλεως εἶδος τὸ μὲν ἄμεινον, τὸ δὲ χεῖρον, ἄμεινον μὲν τὸ δημοκρατίᾳ χρώμενον ἰσότητα τιμώσῃ πολιτείᾳ, ἧς ἄρχοντές εἰσι νόμος καὶ δίκη, χεῖρον δὲ .... ὀχλοκρατία, ἣ θαυμάζει τὸ ἄνισον, ἐν ᾗ ἀδικία καὶ ἀνομία καταδυναστεύουσιν.*

[2]) Quod deus s. imm. § 36. *ἵνα ὡς μία πόλις ἡ οἰκουμένη πᾶσα τὴν ἀρίστην πολιτειῶν ἄγῃ δημοκρατίαν.*

[3]) Joseph. § 6. *Προσθήκη γάρ ἐστι τῆς .... φύσεως ἡ κατὰ δήμους πολιτεία. ἡ μὲν γὰρ μεγαλόπολις ὅδε ὁ κόσμος ἐστὶ καὶ μιᾷ χρῆται πολιτείᾳ καὶ νόμῳ ἑνί.*

Gewalt haben."[1] Darin liegt unverkennbar der Hinweis, daß die Vernunft die Herrschaft zu führen habe im Bereiche des Wollens und Begehrens. Aber freilich oft genug folgen wir dem Trieb, statt der Stimme der Vernunft zu gehorchen. „Die Lust ist und gehört zu den ersten Wahrnehmungen, durch die sie auch den Lenker Nus täuscht.[2] Wir sollten aber durch die Vernunft unterscheiden und entscheiden, was gut und böse ist an den Sinnen und Trieben, die sich durch die Wahrnehmung an die Vernunft wenden. Wer der Lust folgt, hat als Bestimmungsgrund seiner Ethik die Quelle der Ungerechtigkeit und Gesetzlosigkeit erwählt." „Dieses Verlangen *(ὁ ἔρως)* hat auch die Lust der Körper hervorgebracht, welche eine Quelle der Ungerechtigkeiten und Gesetzwidrigkeiten ist."[3] Wichtig für den idealistischen Charakter der philonischen Ethik ist die Bedeutung des ungeschriebenen Gesetzes. So sagt er etwa von dem Führer des jüdischen Volkes: „Dieses Leben des Ersten und Führers des Volkes ist, wie einige sagen, gesetzlich, und wie meine Rede zeigte, war dieses Gesetz selbst ein „ungeschriebenes Gesetz" *(θεσμὸς ἄγραφος)*."[4] Das „ungeschriebene Gesetz" steht über dem zeitlich vergänglichen und auch damit wird in der Vernunft und in der Idee ein Richter und Lenker der Sittlichkeit anerkannt. Wer keine Vernunft hat, hat auch nicht teil am Guten und Bösen. Wir erkennen hier wiederum ganz deutlich, daß es Philo nicht an Einsicht gefehlt hat in den autonomen Charakter unserer sittlichen Vernunft. In der Selbstbewegung der Seele liegt der Unterschied, der den Menschen vom Tier unterscheidet. Nur in der Ethik kann man vom Menschen reden. Die *διάνοια* des Menschen ist frei; kraft ihrer vollzieht er seine Selbstgesetzgebung, und durch sie unterscheidet er sich von allen andern Lebewesen. „Anders gestaltete er die Verfassung der Seele; diese ihre Affektion heißt Trieb. Diesen unterschied man und nannte ihn die erste Bewegung der Seele. Hierdurch überragen die Lebewesen die Pflanzen."[5]

---

[1]) De opif. mundi § 26. *μήτε αἱ ἄλογοι ἡδοναὶ ψυχὴν δυναστεύσωσι.*

[2]) De opif. mundi § 59. *Ἡδονὴ δὲ προτέραις ἐντυγχάνει καὶ ἐνομιλεῖ ταῖς αἰσθήσεσι, δι' ὧν καὶ τὸν ἡγεμόνα νοῦν φενακίζει.*

[3]) *Ὁ δὲ πόθος οὗτος καὶ τὴν τῶν σωμάτων ἡδονὴν ἐγέννησεν ἥτις ἐστὶν ἀδικημάτων καὶ παρανομημάτων ἀρχή.*

[4]) De Abrahamo, Schluß. *Τοιοῦτος ὁ βίος τοῦ πρώτου καὶ ἀρχηγέτου τοῦ ἔθνους ἐστίν, ὡς μὲν ἔνιοι φήσουσι, νόμιμος, ὡς δ' ὁ παρ' ἐμοῦ λόγος ἔδειξε, νόμος αὐτὸς ὢν καὶ θεσμὸς ἄγραφος.*

[5]) Quod deus sit imm. § 9. *Ἑτέρως διέθηκε τὴν ψυχήν, τοῦτο δὲ αὐτῆς τὸ πάθος ὁρμὴ καλεῖται, ἣν ὁριζόμενοι πρώτην ἔφασαν εἶναι ψυχῆς κίνησιν. Τοσούτοις μὲν δὴ ζῷα προὔχει φυτῶν.*

Oder: „Als auserwähltes Geschenk erhielt nun dieser (der Mensch) die Vernunft, welche es sich zu eigen gemacht hat, die Natur der Körper zugleich und der Handlungen zu erfassen. . . . Das einzig Unsterbliche in uns sei wahrscheinlich die Dianoia. Sie allein hat der erzeugende Vater der Freiheit für würdig erachtet, und er ließ sie frei von den Fesseln der Notwendigkeit.“ So ist es „der Mensch, der eine freischaffende und selbst gebietende Erkenntnis erlangte“.[1] Diese Fähigkeit ist allerdings ein Geschenk Gottes, und nur der Gottlose mag behaupten, der Mensch habe sich selbst diese Macht gegeben. „Dem Gottlosen dünkt das Gegenteil zu sein, nämlich der Nus sei von selbst mächtig.“[2] Gemäß dem gesetzmäßigen Charakter des Guten und der Vernunft wird auch für das Gute die Identität, die absolute Einheit gefordert. Diese absolute Einheit ist von Philon verdinglicht worden. „Es ist ein Herrscher und Lenker und König, der allein die Aufgabe hat, alles zu regieren und zu ordnen.“[3]

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς.[4]

Der Zentralbegriff der philonischen Ethik ist Gott, der Jehova des alten Testamentes. Sein philosophisches Interesse gipfelt und entspringt dem Interesse an Gott. Damit hängen die intimsten Schwächen auch seiner Erkenntnislehre zusammen. Aber auch den idealen Gehalt Gottes hat Philon richtig erkannt und die Gottheit als *τέλος,* als Ziel, dem alles zustreben müsse, richtig gewürdigt. Die Wissenschaft hat für ihn überhaupt keinen andern Wert, als daß sie uns die Güte des Schöpfers einleuchtend und bewußt werden läßt. Alle Forschung muß geschehen im Hinblick auf das höchste Gut (d. i. die Gottheit), das erstrebt werden soll. „Wenn nun die gottliebende Seele sucht, was das Seiende nach seiner Wesenheit ist, dann geht sie auf eine unsichtbare Suche, durch die ihr das größte Gut zuteil wird: zu erfassen, daß Gott, seinem Sein nach, einem jeden unfaßbar ist, und eben dies zu sehen, daß er unsichtbar

[1]) Quod deus sit imm. § 10. *Ἐξαιρετὸν οὗτος τοίνυν γέρας ἔλαχε διανοίαν ἣ τὰς ἁπάντων φύσεις σωμάτων τε ὁμοῦ καὶ πραγμάτων εἴωθε καταλαμβάνειν . . . . καὶ μόνον τῶν ἐν ἡμῖν εἰκότως ἄφθαρτον ἔδοξεν εἶναι διάνοια, μόνην γὰρ αὐτὴν ὁ γεννήσας πατὴρ ἐλευθερίας ἠξίωσε, καὶ τὰ τῆς ἀνάγκης ἀνεὶς δέσμα ἀφετὸν εἴασε. . . . ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐθελουργοῦ καὶ αὐτοκελεύστου γνώμης λαχών.*

[2]) De conf. ling. § 25. *Τῷ δ'ἀσεβεῖ τ'οὐνάντιον δοκεῖ, αὐτοκράτορα μὲν εἶναι τὸν νοῦν ὧν βουλεύεται.*

[3]) De conf. ling. § 33. *Ἔστιν εἷς ἄρχων καὶ ἡγεμὼν καὶ βασιλεὺς ᾧ πρυτανεύειν καὶ διοικεῖν μόνῳ θέμις τὰ σύμπαντα.*

[4]) De conf. ling. § 33.

ist.“[1] Weil Gott das unendlich ferne Ziel ist, kann er weder im Denken völlig erkannt noch mit dem Willen erreicht werden, aber wir erkennen und erreichen ihn doch, indem wir uns ihm stetig annähern „in jener unbekannten und unsichtbaren Suche“ d. h. jener Suche des Unsichtbaren und Unbekannten. Diese Idee des Guten ist die Ursache des gesetzmäßigen Geschehens, so im theoretischen wie im sittlichen Sein. So will der Logos „das Geschlecht der Menschen, das in unwegsamen Gegenden herumirrt, auf den ebensten Weg bringen, damit wir unserer Natur folgen und so das beste Ziel gefunden wird, die Erkenntnis des wahrhaft Seienden, welches das erste und vollendetste Gut ist.“[2] Der stoische Ausdruck der Natur kann nicht am platonischen Ausdrucke irre machen; denn welcher Stoiker würde wohl als letztes Ziel die Erkenntnis des wahrhaft Seienden (mit platonischen Worten *ἐπιστήμην τοῦ ὄντως ὄντος*[3]) und als das wahrhaft Seiende das höchste Gut angeben? Diese Stelle kann vielmehr nur zum Beleg dienen, daß, wo Philon von der sittlichen Natur des Menschen spricht, er den Menschen der Idee meint.

Gott vertritt ferner das Prinzip der Weltordnung, und ähnlich wie die Idee des Guten bei Platon, ist auch sein Gott *δημιοῦργος*, der die Welt vom Chaos des *μὴ ὄν* ins *ὄν* hinübergeleitet. Diese Ordnung geschah nach einem vorausgedachten Plane, nach einer *νοητῇ ἰδέᾳ*. Der Gedanke der *νοητὴ ἰδέα* enthüllt auch hier wiederum Gott als regulative Idee im Sinne Kants. Er ist selbst ein Gedanke des Geistes und kann nur mit dem geistigen Auge erblickt werden. „Dem wahrhaft Seienden (d. i. Gott) kommt es zu, nicht nur durch die Ohren, sondern durch die Augen der Dianoia erdacht und erkannt zu werden.“[4] Wenn das Sein der Natur der Vernunft zugänglich

---

[1]) De post. Caini § 5. *Ὅταν οὖν φιλόθεος ψυχὴ τὸ τί ἐστιν τὸ ὂν κατὰ τὴν οὐσίαν ζητῇ, εἰς ἀειδῆ καὶ ἀόρατον ἔρχεται ζήτησιν, ἐξ ἧς αὐτῇ περιγίγνεται μέγιστον ἀγαθὸν καταλαβεῖν ὅτι ἀκατάληπτος ὁ κατὰ τὸ εἶναι θεὸς παντὶ καὶ αὐτὸ τοῦτο ἰδεῖν, ὅτι ἐστὶν ἀόρατος.*

[2]) De Decal. § 16. *βουλόμενος δὲ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ἀνοδίαις πλαζόμενον εἰς ἀπλανεστάτην ἄγειν ὁδόν, ἵν' ἑπόμενον τῇ φύσει τὸ ἄριστον εὕρηται τέλος ἐπιστήμην τοῦ ὄντως ὄντος, ὅ ἐστι τὸ πρῶτον ἀγαθὸν καὶ τελειώτατον.*

[3]) Plat. Phäd. 247 E. *ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν.* 249 B/C. *Τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως.*

[4]) De post. Caini § 48. *Τὸ δὲ πρὸς ἀλήθειαν ὂν οὐ δι' ὤτων μόνον, ἀλλὰ τοῖς διανοίας ὄμμασιν .... κατανοεῖσθαι καὶ γνωρίζεσθαι συμβέβηκε.* Vgl. auch Quod deus sit imm. § 3.

sein soll, so muß es selbst als vernünftig gedacht werden. So gibt Gott hier die Garantie ab für die Erkennbarkeit des Seienden.[1] Ich möchte hier eine Stelle bei Kant[2] anführen, wo dieser Gedanke schön dargestellt ist. „Endlich drittens müssen wir alles (in Ansehung der Theologie), was nur immer in den Zusammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, so betrachten .... als ob der Inbegriff aller Erscheinungen einen einzigen und obersten und allgenügsamen Grund außer ihrem Umfange habe, nämlich eine gleichsam selbständige, ursprüngliche schöpferische Vernunft, in Beziehung auf welche wir allen empirischen Gebrauch unserer Vernunft in seiner größten Erweiterung so richten, als ob die Gegenstände selbst aus jenem Urbilde aller Vernunft entsprungen wären, ...“

Dies Urbild entspricht offenbar genau der *νοητὴ ἰδέα* des Philon. Der Gedanke ist ins Dogmatische gewendet. Es fehlt das charakteristische als ob; der rationalistische Trieb ist jedoch unverkennbar. Gott müßte also a priori eine *νοητὴ ἰδέα* formieren, nach der die Schöpfung vor sich gehen konnte, als nach einem *παράδειγμα*, worauf hinblickend er das Dasein gestaltete. Gott schuf zuvor die gedachte Welt, um dann, sich dieses unkörperlichen und göttlichsten Musterbildes bedienend, die körperliche zu gestalten.[3] Der göttliche *νοῦς* arbeitet nicht anders als der menschliche, der eine Aufgabe zu lösen strebt. Philon erläutert den Schöpfungsakt durch ein Beispiel. Wenn ein Architekt eine Stadt bauen will, muß er vor allen Dingen in seiner Seele einen Plan zurechtmachen. Nach dieser *πόλις νοητή* seiner Seele kann dann die *πόλις αἰσθητή* erstehen. Die *πόλις νοητή* kam zustande durch das Denken des Architekten; *οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις ἕτερόν τι ἐστὶν ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμός, ἤδη τὴν νοητὴν πόλιν κτίζειν διανοουμένου* (De opif. mundi § 6). Philon subintelligiert hier den Begriff Gottes als heuristisches

¹) Dieser Gedanke fehlt in der Arbeit von Horovitz. Er fehlt wohl deshalb, weil Horovitz die *ἰδέα τῶν ἰδεῶν* bei Philon und bei Platon nicht kennt und deshalb die Systembedeutung dieser *ἰδέα τῶν ἰδεῶν* d. i. Gottes nicht kennen kann.

²) Kant: Kritik d. r. Vernunft 2. Aufl. (B) 700/701.

³) De opif. mundi § 4. *Προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ἅτε θεὸς ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο δίχα καλοῦ παραδείγματος οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη βουληθεὶς τὸν ὁρατὸν κόσμον τουτονὶ δημιουργῆσαι προεξετύπου τὸν νοητόν, ἵνα χρώμενοι ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι τὸν σωματικὸν ἀπεργάσηται πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά.*

Prinzip (Krit. d. Urtkr. 33 u. 36f. Orig.-Ausg.) und bemüht sich so scheinbar, über den Gedanken der platonischen Hypothesis hinauszugehen. Indem er Gott als Endziel erkennt, anerkennt er, wenn auch in verschleierter Form, den Idealismus; denn wenn es möglich sein soll das Endziel prinzipiell zu erkennen, so muß unsere Vernunft demselben adäquat sein.

Gott ist das wahre Sein; er ist, wie die pantheistische Ausdrucksweise lautet *εἷς καὶ πᾶν*.[1] „Gott ist weder anthropomorph noch ist der menschliche Körper gottähnlich. Das „Bild“ wird nur gesagt vom Nus, dem Lenker der Seele.“[2] Gott ist ganz Geist, und nicht ist der menschliche Körper ein Abbild Gottes. „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde“ sagt Moses nur im Hinblick auf den göttlichen Nus, dessen Abglanz die Seele ist. Doch hat Philon den Gedanken der Idee des Guten nicht immer in völliger Reinheit festzuhalten vermocht. Gott ist nicht nur Idee des Guten, sondern er versteinert, wie es die dogmatische Natur der Religionen mit sich bringt, zum absoluten Ding, von dem aus alles Gute und Schöne über die Welt strömt. Das Moment der Heteronomie wird so übermächtig bei Philon. Darunter leiden die Ideen, die ebenfalls dogmatisiert und zu Kräften, zu den *δυνάμεις* werden, die uns (z. T. schon personifiziert als Engel gedacht) den Willen Gottes kundtun. Gott als das absolute Wesen ist deshalb andrerseits auch[3] losgelöst von der Wissenschaft und dem reinen Denken. Er bedarf des vermittelnden Logos, damit wir nur scheinbare Kunde von seinem Wesen erlangen. Hierin verbirgt sich der Gedanke von der Endlosigkeit des Forschens. „Für den Menschen nämlich genügt es, durch sein Denken so weit vorzudringen, daß er erkennt, Gott sei und existiere als Ursache von allem.“[4] Philon ist hierin von Aristoteles aus zu verstehen. Während bei Platon die Idee des Guten zum Seinsollenden gehört, ist der erste Beweger ein *ἄμεσον*, ein Unvermitteltes, etwas, was eines Mittlers bedarf um in Verbindung mit der Erkenntnis treten zu können. Diese Rolle erfüllt der *λόγος* bei Philon, der

---

1) Leg. Allegor. § 14.

2) De opif. mundi § 23. *Οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεός, οὔτε θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπινον σῶμα. ἡ δὲ εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν.*

3) Horovitz kennt nur diese Bedeutung der philonischen Gottheit, keineswegs die der Idee, des *τέλος*, die er ja auch nicht für Platon zugibt. — Vgl. Hor. S. 9 und S. 60. Wir haben schon kurz auf das Mißverhältnis dieser sonst so tüchtigen Arbeit zur platonischen Idee hingewiesen.

4) De post. Caini § 48. *Ἀνθρώπου γὰρ ἐξαρκεῖ λογισμῷ μέχρι τοῦ καταμαθεῖν ὅτι ἔστι τε καὶ ὑπάρχει τὸ τῶν ὅλων αἴτιον προελθεῖν.*

nicht nur in der Bedeutung des Verstandesbegriffes, sondern auch als das versteinerte Wort und die Äußerung Gottes fungiert. Der *λόγος* ist Gottes eingeborner Sohn, den der Allvater erzeugte. Der Sprößling aber bildete die Welt. „Diesen erzog der Vater des Alls als seinen ältesten Sprößling, den er anders auch seinen Erstgebornen nannte; und der Erzeugte, nachahmend die Wege des Vaters, indem er auf die Urbilder jenes als seine Musterbilder blickte, schuf die Begriffe."[1] Die menschliche Vernunft wird demgemäß eine Ausstrahlung des *θεῖος λόγος,* in welchem sie ihren Sitz hat.[2] Die menschliche Freiheit wird so die Freiheit der Heteronomie. Die Emanation verdinglicht notwendigerweise das rein logische Verhältnis der Ideen zu den göttlichen *δυνάμεις*; diese Abschwenkung von dem platonischen Idealismus mußte sich Philon zuschulden kommen lassen, weil seine ganze Spekulation um Gott zirkuliert. Trotzdem mußten wir ihn hier zu würdigen suchen; denn sein philosophisches System, wenn wir es ohne Rücksicht auf seinen dogmatischen Endzweck betrachten, ist im wesentlichen Platonismus. Die Anleihen beim Stoizismus beschränken sich beinahe lediglich auf die Terminologie.

Die pseudophilonische Schrift de indelebilitate mundi.

Diese Schrift verdient in einem besonderen Abschnitt behandelt zu werden, weil in ihr der rechte Geist des platonischen Idealismus lebendig ist, wenngleich sich der Terminus der Idee nicht gerade vorfindet.

Schon dadurch beweist der Verfasser seine Überlegenheit gegen den Eklektizismus seiner Zeit, daß er seinen Ausgangspunkt nicht im erkennenden Subjekt nimmt, sondern seine Frage an die Gewißheit der Wissenschaft richtet. *Οὔτε ῥῆμαθ' ἡμῶν ..... οἷς οὐδὲν ἀδιερεύνητον τῶν εἰς ἐπιστήμην ἀναγκαίων ἀπολέλειπται* (513).[3] Wer subjektive Meinungen vorträgt, dem kommt es nur darauf an, recht zu behalten. „Rechthaberei ist aber das Widerspiel von Naturwissenschaft, welche vielmehr kein höheres Verlangen kennt, als die Wahrheit auszuspüren."

[1]) De conf. ling. § 14. *Τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτανον υἱὸν ὁ τῶν ὅλων ἀνέτειλε πατήρ, ὃν ἑτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασεν, καὶ ὁ γεννηθεὶς μέντοι, μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδοὺς πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων ἐμόρφου τὰ εἴδη.*

[2]) De opif. mundi § 51. *Διάνοια ᾠκείωται θείῳ λόγῳ.*

[3]) Die unter Philons Werken stehende Schrift: „Über die Unzerstörbarkeit des Weltalls" wiedergestellt und übersetzt von J. Bernays. Abh. d. kgl. Ak. d. Wiss. Berlin 1876.

Φυσιολογίας γὰρ ἀντίπαλον φιλονεικία τριπόθητον ἡγουμένης ἀλήθειαν ἰχνηλατεῖν (514). Man darf in einem Beweisgange nichts vorbringen, was nicht begründet werden kann; wenn ein Satz nicht richtig formuliert worden ist, muß der Schluß notwendig falsch sein. Auf Grund der Voraussetzungen ziehe ich richtige Schlüsse. Sind die Voraussetzungen falsch, sind es die Schlüsse auch. Die Sicherheit der Grundlage gewährt und verbürgt die Sicherheit der Resultate. *Καὶ μὴν ὁ τρίτος λόγος ἐξ ἑαυτοῦ διελέγχεται μὴ ὑγιῶς ἐρωτηθεὶς ἀπὸ τῆς εὐθὺς ἐν ἀρχῇ φάσεως* (515). Auch die einleuchtenden Dinge, die Axiome, dürfen nicht dogmatisch absolut sein. Wenn man sie nicht glaubt, müssen sie bewiesen werden können. Es darf kein Dogma geben. *Εἰ δεῖ καὶ ἀποδείξεως τοῖς οὕτως ἐμφανέσι· δεῖ δέ* (492). Könnte man sich diesen Satz nicht als einen direkten Ausfall gegen Aristoteles vorstellen?

Wenngleich sich der Ausdruck *δόγμα* häufig bei unserm Philosophen findet, so doch immer in der kritischen Bedeutung der Hypothesis. Das *δόγμα* muß der vernünftigeren Einsicht weichen und sich umbilden lassen. Es ist vom reinen Denken abhängig. *Βοηθὸς γοῦν ὁ Σιδώνιος καὶ Παναίτιος, ἄνδρες ἐν τοῖς στωικοῖς δόγμασιν ἰσχυκότες, ἅτε θεόληπτοι, τὰς ἐκ πυρώσεις καὶ παλιγγενεσίας καταλιπόντες πρὸς θειότερον δόγμα τὸ τῆς ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παντὸς ηὐτομόλησαν*[1] (497). Die Entscheidung über das *δόγμα* steht nicht der unvernünftigen und trügerischen Sinneswahrnehmung zu, sondern nur dem reinsten und ungetrübtesten Geiste. *Τὰ σεμνὰ καὶ περιμάχητα διιδεῖν, καὶ μάλισθ' ὅσα μὴ δικάζει ἡ ἄλογος καὶ ἀπατηλὸς αἴσθησις ἀλλ' ὁ καθαρώτατος καὶ ἀκραιφνέστατος νούς* (502, 34).

Auch in seiner Erkenntnislehre zeigt sich der Autor unserer Schrift als Kritizist. Das Sinnliche gibt die Aufgabe, ist auch hier der Leitgedanke. Stets aber ist der *νοῦς* Gebieter über die Sinne und das durch den *νοῦς* Ergriffene *(νοητά)* über das sinnlich Wahrgenommene. *Ἀεὶ δ' αἰσθήσεως ἡγεμὼν νοῦς καὶ νοητὸν αἰσθητοῦ* (487). Die Natur ist die Gesetzesordnung des Erscheinenden im theoretischen, wie im sittlichen Sein „die Natur der Welt, welche doch die Ordnung des Ungeordneten ist, das Gefüge des Ungefügten, der Einklang des Auseinanderklingenden, die E i n i g u n g des Getrennten ..., welche Vernunft im Menschen und in den sittlich vollendeten Menschen die vollkommenste Tugend ist.“ *Φύσιν .. τὴν τάξιν τῶν ἀτάκτων,*

---

[1]) Charakteristisch ist auch hier der Gegensatz zur Stoa, deren Einfluß auf den Neuplatonismus gemeinhin überschätzt wird.

τὴν ἁρμονίαν τῶν ἀναρμοστῶν, τὴν συμφωνίαν τῶν ἀσυμφώνων, τὴν ἕνωσιν τῶν διεστηκότων .... ἀνθρώπων δὲ νοῦν καὶ λόγον, ἀρετὴν δὲ σπουδαίων τελειοτάτην.

Mußte uns Philon wegen seines Dogmatismus berechtigten Anstoß erregen, so lernen wir in dem Verfasser der indel. mund. eine höchst sympathische Erscheinung kennen. Die Dogmatik ist eben kein griechisches Problem, und unser Autor ist Grieche. Während Philon trotz seines edlen Sinnes und seines tiefen Sozialismus sich um die Frage nach der *ἀθανασία* des Individuums abmühte, hat Pseudophilon die Zwecklosigkeit dieses egoistischen Strebens erkannt und die platonische Einsicht erlangt, daß das Teilhaben an der Kultur die Unsterblichkeit sichere. „Während die Individuen untergehen, dauert das Geschlecht für immer als ein in der Tat wunderbares und göttliches Werk.“ *Ὅπερ οὐκ ἴσχυσε λαβεῖν ἡμῶν ἕκαστος τοῦθ' ἅπαντι γένει δωρησαμένης τὸ ἀθάνατον. μένει γὰρ εἰς ἀεὶ φθειρομένων τῶν ἐν εἴδει, τεράστιον ὡς ἀληθῶς καὶ θεῖον ἔργον* (495).

Auch in der Natur des Sittlichen müssen Gesetze herrschen; nur als die Bürgschaft des Sittlichen wird daher Gott von unserem Philosophen gewertet, von ihm stammt Regel und Ordnung in der sittlichen Welt; er ist das Prinzip der vernunftgemäßen Verwaltung der Natur. *Τοῦ ὅλου διαμονὴ καὶ κατ' ὀρθὸν λόγον ἀνυπαίτιον διοίκησιν* (504) *τάξεως καὶ εὐκοσμίας καὶ ζωῆς* . . . (508). Nähere Bestimmungen über die Grundlagen der Moral finden sich nicht bei unserem Autor.

Aber für den tief ethisch-sozialen Sinn des Philosophen zeugt sein Nachdenken über den Streit in der Welt und über die Verwerflichkeit der Kriege, die die Menschen gegeneinander führen. „Ist doch der Mensch ein milderes Geschöpf, da ihm die Natur die Ehrengabe der Vernunft verliehen hat, mit welcher auch die zur Wildheit aufgeregten Leidenschaften beschwichtigt und bezähmt werden.“ *Ἡμερώτερον γὰρ ζῷον ὁ ἄνθρωπος λόγου δωρησαμένης φύσεως αὐτῷ γέρας, ᾧ καὶ τὰ ἐξηγριωμένα πάθη κατεπᾴδεται καὶ τιθασσεύεται* (495). „Statt der Waffen wären für ein vernunftbegabtes Wesen viel besser Heroldstäbe aus dem Boden aufgetaucht, die Wahrzeichen vereinigender Verträge.“ *Πολὺ βέλτιον ἦν ἀνθ' ὅπλων κηρύκια ἀναδῦναι συμβατηρίων σπονδῶν σύμβολα λογικῇ φύσει* (495). Alle sollen in Frieden leben; *ὅπως εἰρήνην πρὸ πολέμου πᾶσι τοῖς πανταχοῦ καταγγέλῃ* (495). Die Idee des ewigen Friedens paßt trefflich in den Kosmopolitismus jener Zeit.

III.

Plotin.

Plotin lebte im dritten Jahrhundert nach Christus. Das römische Reich hat während der ganzen Dauer seines Bestehens kaum traurigere Zustände gesehen als in dieser Epoche der Auflösung der kaiserlichen Macht, wo Caracallas und Elagabals Wahnsinn die Welt in Schrecken setzte, wo (wie um 260) „dreißig Tyrannen“ das Reich in innere Fehden verwickelten und zu zersplittern drohten. Aus dieser schlimmen, schier hoffnungslosen politischen Lage läßt sich der geringe politische Sinn des Plotin begreifen. Philo sieht die römische Macht in ihrer Herrlichkeit und hat die Möglichkeit eines Weltreiches gleichsam sinnlich vor den Augen. Sein Weltbürgertum ist daher politischer und mehr sinnlicher Natur, während Plotin, der die Auflösung des römischen Staates mit ansah, das Ideal, man möchte sagen, nur wie aus der Unendlichkeit erblickte. Es ist dennoch ein charakteristisches Merkmal für die Reinheit seines Idealismus, wie für seinen ethisch religiösen Standpunkt, daß er wegen der Ungunst der Verhältnisse an der Macht des Guten nicht verzweifelte. Ja, man berichtet sogar, daß er sich mit dem Gedanken getragen habe, in Campanien einen „platonischen Staat“ zu gründen. In seinem Streben nach Einheit und Gesetzlichkeit, welches den Grundton seines Philosophierens ausmacht, wurde Plotin zum Anhänger eines idealen Monarchismus. Auch hierin vermögen wir seinen sozialen Sinn nicht zu verkennen. „Dem Gemeinsamen[1] gehört die Unklarheit und die Meinungsverschiedenheit. Der richtige Logos aber, wenn er aus dem Besten in das Gemeinsame gelangt ist, da er in der Mischung ist, ist dann nicht seiner Natur nach schwach, sondern so, wie im großen Gewirr einer Volksversammlung der beste Berater spricht, aber nicht durchdringt, sondern die Schlechteren unter den Lärmenden und Schreienden. Dieser aber sitzt ruhig da und richtet nichts aus, bezwungen durch den Lärm der Geringeren. Es ist nämlich in dem schlechtesten Manne das Gemeinsame und der Mensch ist wie in einem schlechten Staate aus allem gemischt. In dem mittleren aber ⟨geht es⟩ wie wenn in einer Stadt das brauchbarere Element die Volksherrschaft inne-

[1]) *κοινός* heißt gemeinsam = gemischt aus dem *νοητόν* und dem *αἰσθητόν*. Die Bedeutung erhellt schon aus dem angegebenen Zitat.

hat, die nicht ungemischt ist. In dem besseren aber lenkt das aristokratische Prinzip des Lebens, wobei der Mensch schon das Gemeinsame meidet und sich dem Besseren hingibt. In dem Besten aber ist eins das Herrschende, und von diesem geht die Ordnung auf das andere."[1] Die Meinung, welche in diesem Zitat ausgedrückt ist, kann man wohl kurz so wiedergeben. Die Vernunft ist nur immer in Wenigen; die Mehrzahl der Menschen folgt dem sinnlichen Trieb d. h. dem *κοινόν*. Je mehr daher in einem Staat der ungebildeten zügellosen Menge die Herrschaft zufällt, desto schlechter wird seine Verfassung sein. Im besten Staat dagegen wird alles dem besten Logos gemäß vor sich gehen, der nur im Philosophen rein in die Erscheinung tritt. Man erkennt hierin den platonischen Gedanken: entweder sollten die Könige Philosophen oder die Philosophen Könige sein. „Eins ist das Herrschende." Darin ist es enthalten, daß die Gesetzmäßigkeit das Leitprinzip des Staates zu sein hat.

Plotin führt zum ersten Male eine Renaissance Platons herauf. In ihm entfaltet sich der Platonismus in der ganzen kritischen Schärfe und Methodik des griechischen Geistes. Philon hat sich seine Philosophie mehr äußerlich assimiliert, weil er von einem fertigen Religionssystem ausging. Plotin kann als Grieche freier sein; er nimmt seinen Ausgang von der Wissenschaft. Die Wissenschaft ist der Pol, um den sich sein Denken dreht; darüber kann uns auch die manchmal allegorische Sprache nicht ins unklare bringen. Wenn man Plotin häufig zum Hauptvertreter des „schwärmenden" Neuplatonismus macht, so tut man ihm unrecht; es ist gleichsam eine Ironie des Schicksals, daß gegen ihn, den Propheten des Rationalismus, solche Vorwürfe erhoben werden.[2]

[1]) Plot. Ennead. IV, 4, 17. *τοῦ κοινοῦ ἡ ἀπορία καὶ ἡ ἀλλοδοξία. ἐκ δὲ τοῦ βελτίστου ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς εἰς τὸ κοινὸν δοθεὶς τῷ εἶναι ἐν τῷ μίγματι, οὐ τῇ αὑτοῦ φύσει ἀσθενής, ἀλλ' οἷον ἐν πολλῷ θορύβῳ ἐκκλησίας ὁ ἄριστος τῶν συμβούλων εἰπὼν οὐ κρατεῖ, ἀλλ' οἱ χείρονες τῶν θορυβούντων καὶ βοώντων, ὁ δὲ κάθηται ἡσυχῇ οὐδὲν δυνηθείς, ἡττηθεὶς δὲ τῷ θορύβῳ τῶν χειρόνων. καὶ ἔστιν ἐν μὲν τῷ φαυλοτάτῳ ἀνδρὶ τὸ κοινὸν καὶ ἐκ πάντων ὁ ἄνθρωπος κατὰ πολιτείαν τινὰ φαύλην. ἐν δὲ τῷ μέσῳ, ἐν ᾗ πόλει κἂν χρηστόν τι κρατήσειε δημοτικῆς πολιτείας οὐκ ἀκράτου οὔσης. ἐν δὲ τῷ βελτίονι ἀριστοκρατικὸν τὸ τῆς ζωῆς φεύγοντος ἤδη τὸ κοινὸν τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῖς ἀμείνοσι διδόντος. ἐν δὲ τῷ ἀρίστῳ, τῷ χωρίζοντι, ἓν τὸ ἄρχον, καὶ παρὰ τούτου εἰς τὰ ἄλλα ἡ τάξις.* (Ich benütze hierzu die Ausgabe von Creuzer und Moser, ed. Parisina, und die Teubnerausg. des Plotin von R. Volkmann.)

[2]) Darauf hat Hegel hingewiesen: Gesch. d. Philos. III. Teil 2. Aufl. S. 33 (Berlin 1844).

Wie bei Platon die Idee des Guten nicht nur das letzte Ziel unseres Handelns, sondern auch der Grund und die Bürgschaft alles theoretischen Erkennens ist[1], so auch bei Plotin. Denn in theoretischer Hinsicht ist die Idee des Guten die Forderung der Gesetzlichkeit oder der absoluten Vernunftgemäßheit des Seienden, nicht so, daß das Seiende als ein an sich Vernünftiges der Untersuchung vorausginge, sondern daß vielmehr eben die Aufgabe aller wissenschaftlichen Untersuchung darin gesehen wird, das Sein gesetzmäßig zu erdenken. Deshalb hatte Plato die Idee des Guten mit dem Logos selbst *(αὐτὸς ὁ λόγος)*[2] identifiziert. Die spezielle Aufgabe des Philosophen ist es, die obersten Voraussetzungen aller Wissenschaft überhaupt aufzusuchen. Während also z. B. der Mathematiker, von gegebenen Voraussetzungen ausgehend, seine Folgerungen zieht, ohne die Herkunft der Voraussetzungen selbst zu prüfen, muß vielmehr der Philosoph auch von diesen noch Rechenschaft geben und so emporsteigen bis zum obersten Ausgangspunkt überhaupt, eben der Idee des Guten, als der bloß formalen Forderung der Gesetzmäßigkeit schlechthin. In praktischer Hinsicht aber wird das, was uns soeben als der Anfang erschien, vielmehr das Ende und Ziel. Denn da bedeutet die Idee des Guten, wie gesagt, das letzte zu erreichende Ziel der Sittlichkeit. Dies darzulegen in seiner Bedeutung für den Menschen, ist die Aufgabe der praktischen Philosophie. In diesem platonischen Geiste nun faßt auch Plotin die Aufgabe der Philosophie. So wird z. B. das Gute als Ziel und Prinzip bezeichnet in folgenden Worten: „Welche Kunst oder Methode oder Beschäftigung führt uns hinauf, dahin, wohin wir unsern Weg nehmen müssen, wohin man gehen muß, nämlich nach dem Guten und nach dem ersten Prinzip.“[3] Welche Kunst oder Methodik führt dorthin empor? Die Philosophie. „Wer seiner Natur nach ein Philosoph ist, soll hinauf geführt werden.“[4] Denn: „Wer seiner Natur nach ein Philosoph ist, der ist bereit und gleichsam beflügelt und hat die Trennung nicht nötig, wie jene andern (Liebhaber, Musiker) wenn er zum Höheren strebt. Er ist nur

---

1) Platon, Rep. 509 B. *Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι.*

2) Vgl. Natorp, Ideenlehre S. 190.

3) Enn. I, 3, 1. *Τίς τέχνη ἢ μέθοδος ἢ ἐπιτήδευσις ἡμᾶς οἷ δεῖ πορευθῆναι ἀνάγει; ὅποι μὲν οὖν δεῖ ἐλθεῖν, ὡς ἐπὶ τἀγαθὸν καὶ τὴν ἀρχὴν τὴν πρώτην.*

4) Enn. I, 3, 1. *Ὁ μὲν δὴ φιλόσοφος τὴν φύσιν . . . . ἀνακτέον.*

unsicher und bedarf jemandes, der ihm den Weg zeigt. . . . . . Man muß ihm die Mathematik geben, zur Gewöhnung an das Denken und den Glauben an das Gedachte — das nimmt er nämlich leicht in sich auf, da er lernbegierig ist — und da er seiner Natur nach tugendhaft ist, muß er zur Vollendung der Tugenden gebracht werden. Nach der Mathematik muß man ihm die *λόγοι* der Dialektik geben und ihn ganz zum Dialektiker machen."[1] Wir sehen, hier ist auch die Mathematik ganz im Sinne Platons gewürdigt. Sie kann in gewisser Hinsicht als Vorbild wissenschaftlichen Verfahrens überhaupt gelten und ist so besonders geeignet, auf die höchste Wissenschaft, auf die Wissenschaft der Idee oder die Dialektik vorzubereiten. Denn die Mathematik verfährt, wie schon oben angedeutet, rein logisch und deduktiv.[2] Sie geht von Voraussetzungen zu Folgerungen, und indem sie diese Folgerungen selbst aufs neue als Voraussetzungen gebraucht, leitet sie, einzig dem Gesetz der Vernunft folgend, ihre Resultate ab. So hat es der Mathematiker bereits mit dem Begriff zu tun. Die Wissenschaft aber, welche nach den ursprünglichsten und obersten Begriffen forscht, ist die Dialektik. „Was ist die Dialektik, die man den Vorgeschritteneren mitteilen muß? Es ist die Fähigkeit, über jedes logisch auszusagen, was ein jedes ist, was es von anderem unterscheidet, und was ihm gemeinsam ist."[3] Hier sind offenbar bereits die Kriterien des Begriffs angegeben, um die Objekte der Dialektik zu kennzeichnen. „Aber woher hat diese Wissenschaft", fragt sich nun Plotin, „ihre Ursprünge? Der Nus gibt die deutlichen Ursprünge, wenn eine Seele ihn ergreifen kann."[4] Hierdurch wird ausgesprochen, daß jene obersten Begriffe, welche aufzusuchen die Aufgabe der Dialektik ist, ihren Ursprung nur in der Vernunft selbst, nicht in irgendeiner äußeren Ge-

---

1) Enn. I, 3, 3. *Ὁ δὲ φιλόσοφος τὴν φύσιν ἕτοιμος οὗτος καὶ οἷον ἐπτερωμένος καὶ οὐ δεόμενος χωρίσεως . . . κεκινημένος πρὸς τῷ ἄνω, ἀπορῶν δὲ τοῦ δεικνύντος δεῖται μόνον. . . . . . τὰ μὲν δὴ μαθήματα δοτέον πρὸς συνεθισμὸν κατανοήσεως καὶ πίστεως ἀσωμάτου — καὶ γὰρ ῥᾴδιον δέξεται φιλομαθὴς ὤν — καὶ φύσει ἐνάρετον ὄντα πρὸς τελείωσιν ἀρετῶν ἀκτέον καὶ μετὰ τὰ μαθήματα λόγους διαλεκτικῆς δοτέον καὶ ὅλως διαλεκτικὸν ποιητέον.*

2) Enn. IV, 9, 5. *καὶ ὁ γεωμέτρης δὲ ἐν τῇ ἀναλύσει δηλοῖ, ὡς τὸ ἓν ἔχει τὰ πρὸ αὐτοῦ πάντα, δι' ὧν ἡ ἀνάλυσις, καὶ τὰ ἐφεξῆς δέ, ἃ ἐξ αὐτοῦ γεννᾶται.*

3) Enn. I, 3, 4. *Τίς δὲ ἡ διαλεκτική, ἣν δεῖ καὶ τοῖς προτέροις παραδιδόναι; ἔστι μὲν δὴ ἡ λόγῳ περὶ ἑκάστου δυναμένη ἕξις εἰπεῖν τί τε ἕκαστον καὶ τί ἄλλων διαφέρει καὶ τίς ἡ κοινότης.*

4) Enn. I, 3, 5. *Ἀλλὰ πόθεν τὰς ἀρχὰς ἔχει ἡ ἐπιστήμη αὕτη; ἢ νοῦς δίδωσιν ἐναργεῖς ἀρχάς, εἴ τις λαβεῖν δύναιτο ψυχή.*

gebenheit (Dingen) haben können. Die nähere Instruktion des Problems der Dialektik und der Philosophie überhaupt macht Plotin in genauer Übereinstimmung mit Platon durch die Unterscheidung der sinnlichen Wahrnehmung vom Denken. „Die Kraft der Seele, wahrzunehmen, darf nicht das Sinnliche erfassen, vielmehr muß sie (die Kraft der Seele) die anläßlich[1] der Wahrnehmung in dem Lebewesen entstehenden Eindrücke (Typen, *τύποι* etwa gleich *εἴδη*) aufnehmen. Denn diese sind schon gedacht (*νοητά*). So ist denn auch die äußere Wahrnehmung ein Bild von dieser. Jene aber ist wahrer ihrem Wesen nach und nur ein affektionsloses Betrachten von Begriffen. Von diesen Begriffen, von denen aus die Seele schon allein die Führung des Lebewesens übernimmt, kommen die Dianoia, die Urteile und das reine Denken.“[2] Hier haben wir die klare Einsicht, daß das Denken nicht zur Wahrnehmung nivelliert werden dürfe, wenn man nicht auf die Wissenschaft und ihre Begründung in der reinen Vernunft Verzicht leisten wollte.

Das Denken ist die eigentümliche Tätigkeit unserer Seele. „Man muß ihr eine Bewegung geben, die nicht den Körpern zukommt, sondern die ihr eignes Leben ist.“[3] „Die Energie der Seele besteht ⟨nun⟩ im Denken und daher in dem in sich selber tätig sein.“[4] Und wiederum, diese selbsteigne Tätigkeit der Seele im Denken ist nichts andres als das Bilden von Begriffen. „Das Denken, das die anläßlich der Wahrnehmung entstehenden Typen beurteilt, betrachtet schon Begriffe.“[5] Nun werden die Begriffe, wie wir gesehen haben, bei Gelegenheit und zum Zweck der Bewältigung der Wahrnehmungen gebildet. So liegt Ziel und Ursprung der Erkenntnis im Intellekt.

---

[1]) Diese Bedeutung von *ἀπὸ* als anläßlich fanden wir auch bei Plato (z. B. Phädo 76, cf. Phäd. 75 *ἐκ*).

[2]) Enn. I, 1, 7. *Τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν οὐ τῶν αἰσθητῶν εἶναι δεῖ, τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγιγνομένων τῷ ζῴῳ τύπων ἀντιληπτικὴν εἶναι μᾶλλον· νοητὰ γὰρ ἤδη ταῦτα. ὡς τὴν αἴσθησιν τὴν ἔξω εἴδωλον εἶναι ταύτης, ἐκείνην δὲ ἀληθεστέραν τῇ οὐσίᾳ οὖσαν εἰδῶν μόνον ἀπαθῶς εἶναι θεωρίαν. ἀπὸ δὴ τούτων τῶν εἰδῶν, ἀφ' ὧν ψυχὴ ἤδη παραδέχεται μόνη τὴν τοῦ ζῴου ἡγεμονίαν, διάνοια δὴ καὶ δόξα καὶ νοήσεις.*

[3]) Enn. I, 1, 13. *Κίνησιν τὴν τοιαύτην δοτέον αὐτῇ ἢ μὴ σωμάτων, ἀλλ' ἐστὶν αὐτῆς ζωή.*

[4]) Enn. I, 5, 10. *Ἡ γὰρ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς ἐν τῷ φρονῆσαι καὶ ἐν ἑαυτῇ ὡδὶ ἐνεργῆσαι.*

[5]) Enn. I, 1, 9. *Τὴν διάνοιαν ἐπίκρισιν ποιουμένην τῶν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεωι τύπων εἴδη ἤδη θεωρεῖν.*

Wenn daher Plotin sagt: „Früher (als die Gedanken) sind die Wahrnehmungen, deren Ziel die Erkenntnis ist"[1], so ist das Früher nicht logisch-sachlich, sondern psychologisch-zeitlich zu verstehen, insofern man eben erst durch die Wahrnehmung zur Stellung des Erkenntnisproblems getrieben wird. Nicht aber ist es so zu verstehen, daß uns die Gedanken (Begriffe) von den Wahrnehmungen gegeben würden. Es ist eben die Täuschung des naiven Realismus und Sensualismus, in der Wahrnehmung das letzte Erkenntnisprinzip zu sehen und bei ihr als dem Ersten und Letzten stehen zu bleiben. „Alle Menschen gebrauchen von Anfang an die sinnliche Wahrnehmung vor dem Verstand, und indem sie sich dem Wahrnehmbaren notwendigerweise als dem Ersten zuwenden, verharren die Einen ihr Leben lang hierbei, da sie dies für das Erste und Letzte halten."[2]

Die Dinge sind die Probleme, die der Verstand zu bearbeiten hat. „Etwas Unbegrenztes und Gestaltloses muß das Wesen der Materie sein."[3] „Zunächst muß nun gesagt werden, daß nicht überhaupt das Unbestimmte verachtet werden darf, auch nicht das, was nach eigner Absicht gestaltlos ist, wenn es sich übergeben wollte dem, was ursprünglicher als es selbst ist und dem Besten."[4] „Wenn nun die Wahrnehmung die Form in den Körpern sieht, wie sie zusammenfügt und bewältigt die ihr entgegengesetzte, gestaltlose Natur, und die Gestalt, die über andre Gestalten ausgezeichnet sich breitet, bezieht sie das Mannigfaltige, das sich überall findet, zusammenfassend auf das Obere und führt es in das Unteilbare, welches innen (in der Seele) sich befindet."[5] Die Materie ist also ein Unbestimmtes; sie muß vom Denken zur Bestimmung und Gestaltung gebracht werden. Dazu ist sie bestimmt; „Denn alles Gestalt-

---

[1]) Enn. III, 8, 7. *Πρότερον αἱ αἰσθήσεις αἷς τέλος ἡ γνῶσις.*

[2]) Enn. V, 9, 1. *Πάντες ἄνθρωποι ἐξ ἀρχῆς αἰσθήσει πρὸ νοῦ χρησάμενοι καὶ τοῖς αἰσθητοῖς προσβαλόντες πρώτοις ἐξ ἀνάγκης οἱ μὲν ἐνταυθοῖ καταμείναντες διέζησαν ταῦτα πρῶτα καὶ ἔσχατα νομίσαντες.*

[3]) Enn. II, 4, 2. *Ἀόριστόν τι καὶ ἄμορφον δεῖ τὸ τῆς ὕλης εἶναι.*

[4]) Enn. II, 4, 3. *Πρῶτον οὖν λεκτέον, ὡς οὐ πανταχοῦ τὸ ἀόριστον ἀτιμαστέον οὐδὲ ὃ ἂν ἄμορφον ᾖ τῇ ἑαυτοῦ ἐπινοίᾳ, εἰ μέλλοι παρέχειν αὑτὸ τοῖς πρὸ αὑτοῦ καὶ τοῖς ἀρίστοις.* Von dieser und der folgenden Stelle werden wir noch in anderem Zusammenhange reden.

[5]) Enn. I, 6, 3. *Ὅταν οὖν καὶ ἡ αἴσθησις τὸ ἐν σώμασιν εἶδος ἴδῃ συνδησάμενον καὶ κρατῆσαν τῆς φύσεως τῆς ἐναντίας ἀμόρφου οὔσης καὶ μορφὴν ἐπ' ἄλλαις μορφαῖς ἐκπρεπῶς ἐποχουμένην, συνελοῦσα ἁθρόον αὐτὸ τὸ πολλαχῇ ἀνήνεγκέ τε καὶ εἰσήγαγεν εἰς τὸ εἴσω ἀμερές.* Vgl. noch: III, 8, 2.

lose hat die Natur, Gestalt und Form (Begriff) anzunehmen."[1] Sie ist das x, das für die Erkenntnis nicht in Betracht kommt, außer sofern es durch die Gleichung zur Bestimmung gebracht wird. „Für immer hängt alles zusammen, das Gedachte und das Sinnliche; das eine ist von sich, das andere erhält in alle Zeit sein Sein durch die Teilhabe an diesem (Gedachten), indem es die gedachte Natur nachahmt, soweit es dies vermag."[2] Ohne Hilfe des Intellekts vermögen die Sinne keine Erkenntnis zu geben. Daher, sagt Platon, bedienen sich auch die Mathematiker bei ihren Rechnungen nicht der Figuren, die sie gezeichnet haben, sondern der reinen Formen, die der Verstand diesen zugrunde legt. Infolge der Unterscheidung Plotins zwischen dem Sinnlichen als dem Niederen und dem Intelligiblen als dem Höheren hat man sich verleiten lassen, die Materie als das Prinzip des Bösen anzusehen. Wir werden später, wenn wir die Ethik Plotins behandeln, sehen, wie es sich damit verhält. Hier haben wir nur noch zu erwähnen, daß es kein schwärmender Idealismus ist, den Plotin lehrt, der sich in leeren Spekulationen ergehe und verächtlich die Erfahrung unberücksichtigt lasse. Die Begriffe der Dialektik dienen eben zur Bestimmung und Konstruktion der Gegenstände der Erfahrung und ihre Theorien sind nicht leere Gedankenformen. „Die Dialektik ist der edlere Teil der Philosophie. Man darf nicht glauben, daß diese ein Werkzeug des Philosophen sei. Denn es sind nicht leere Theoreme und Richtlinien, sondern sie handelt von Gegenständen; und gleichsam als *ὕλη* hat sie die seienden Dinge. Methodisch aber geht sie daran, sie, die zugleich mit den Theoremen die Gegenstände innehat."[3]

Die Tätigkeit unseres Verstandes, welche die Dinge begrifflich erzeugt, nennt Plotin ein Schauen. Diese Identität zwischen begrifflichem Denken und Schauen geht z. B. aus folgender Stelle hervor. „Was bei uns Verstand genannt wird, das wird erfüllt aus Voraussetzungen; es vermag Aussagen zu verstehen, Betrachtungen anzustellen über die logische Folge und schaut

[1]) Enn. I, 6, 2. *Πᾶν μὲν γὰρ τὸ ἄμορφον πεφυκὸς μορφὴν καὶ εἶδος δέχεσθαι.*

[2]) Enn. IV, 8, 6. *Συνέχεται πάντα εἰς ἀεὶ τά τε νοητῶς τά τε αἰσθητῶς ὄντα, τὰ μὲν παρ' αὑτῶν ὄντα, τὰ δὲ μετοχῇ τούτων τὸ εἶναι εἰς ἀεὶ λαβόντα μιμούμενα τὴν νοητὴν καθ' ὅσον δύναται φύσιν.*

[3]) Enn. I, 3, 5. *⟨διαλεκτικὴ⟩ φιλοσοφίας μέρος τὸ τίμιον· οὐ γὰρ δὴ οἰητέον ὄργανον τοῦτο εἶναι τοῦ φιλοσόφου· οὐ γὰρ ψιλὰ θεωρήματά ἐστι καὶ κανόνες, ἀλλὰ περὶ πράγματά ἐστι, καὶ οἷον ὕλην ἔχει τὰ ὄντα. ὁδῷ μέντοι ἐπ' αὐτὰ χωρεῖ ἅμα τοῖς θεωρήμασι τὰ πράγματα ἔχουσα.*

das Seiende nach der logischen Folge.“ [1] Noch deutlicher heißt es V, 1, 5: „Das Denken ist ein Sehen, welches betrachtet.“ Auch Platon nennt das Denken ein Zusammenschauen in Eins [2], und der Terminus der Idee selbst ist jener Auffassung vom Denken als dem Zusammenschauen in eine *ἰδέα* entsprungen, und zwar wurde er wahrscheinlich in der Geometrie erfunden. Wie das Denken geht daher auch das reine Schauen immer auf das wahrhafte Sein. „Daß nun alles wahrhaft Seiende aus dem Schauen und Schauen ist .... ist offenbar.“ [3] Das Schauen ist die erzeugende Tätigkeit des Nus. An vielen Stellen wird es mit der Geburt verglichen, und es finden sich dafür die Ausdrücke *γεννᾶν, γέννησις, ποιεῖν*. „Schaffen, daß etwas ist, heißt einen Begriff (Form) schaffen. Das heißt es: alles mit der Betrachtung erfüllen.“ [4] Das Erzeugen der Begriffe ist eine mühevolle Arbeit und mit Wehen verknüpft, wie sie die Mutter bei der Geburt erdulden muß. „Nachdem wir in betreff der Natur gesagt haben, auf welche Weise das Werden Schauen sei, kommen wir zur Seele vor ihm (dem Schauen) und wollen sagen, wie dies ihr Schauen, ihre Lernfreude, ihr Streben und die Geburtswehen, die sie hat, infolge des Erkennens, und das Erfülltsein bewirkt hat ... “ [5], daß sie eine andre Anschauung hervorbrachte. Oder ähnlich: „Mein Betrachten erzeugt ein Theorema, so wie die Geometer zeichnen, indem sie betrachten. Aber ich zeichne nicht, ich betrachte vielmehr, und die Linien der Körper treten unter das Seiende gleichsam herausfallend. Dabei geht es mir wie einer Mutter.“ [6] Wenn nun aus diesen Stellen deutlich genug hervorgeht, daß Plotin die Erkenntnis

---

1) Enn. I, 8, 2. *Κατὰ τοὺς παρ' ἡμῖν λεγομένους νοῦς εἶναι τοὺς ἐκ προτάσεων συμπληρουμένους καὶ τῶν λεγομένων συνιέναι δυναμένους λογιζομένους τε καὶ τοῦ ἀκολούθου θεωρίαν ποιουμένους καὶ ἐξ ἀκολουθίας τὰ ὄντα θεωμένους.*

2) Plat. Phaidr. 265 D. *Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα.*

3) Enn. III, 8, 7. *Ὅτι μὲν οὖν πάντα τά τε ὡς ἀληθῶς ὄντα ἐκ θεωρίας καὶ θεωρία ..... δῆλόν που.*

4) Enn. III, 8, 6. *Τὸ γὰρ ποιεῖν εἶναί τι εἶδός ἐστι ποιεῖν, τοῦτο δέ ἐστι πάντα πληρῶσαι θεωρίας.*

5) Enn. III, 8, 4. *Ἀλλὰ περὶ μὲν φύσεως εἰπόντες ὃν τρόπον θεωρία ἡ γένεσις, ἐπὶ τὴν ψυχὴν τὴν πρὸ ταύτης ἐλθόντες λέγομεν, ὡς ἡ ταύτης θεωρία καὶ τὸ φιλομαθὲς καὶ τὸ ζητητικὸν καὶ ἡ ἐξ ὧν ἐγνώκει ὠδὶς καὶ τὸ πλῆρες πεποίηκεν ....*

6) Enn. III, 8, 4. *καὶ τὸ θεωροῦν μου θεώρημα ποιεῖ, ὥσπερ οἱ γεωμέτραι θεωροῦντες γράφουσιν. ἀλλ' ἐμοῦ μὴ γραφούσης, θεωρούσης δὲ ὑφίστανται αἱ τῶν σωμάτων γραμμαὶ ὥσπερ ἐκπίπτουσαι. καί μοι τὸ τῆς μητρὸς καὶ τῶν γειναμένων πάθος ὑπάρχει.*

als ein Schaffen und Zeugen der Seele auffaßt, so muß noch auf den Umstand besonderes Gewicht gelegt werden, daß das Resultat der Erkenntnis hierdurch dem Denken selbst nicht äußerlich wird. Wie die Gesetze der Vernunft und also der Erkenntnis zugleich die Gesetze der Natur und also auch der Gegenstände der Natur sind, so darf auch kein Gegensatz bestehen zwischen der erzeugenden Erkenntnis des Geistes und deren Resultat, sondern dieses ist in jener enthalten. „Das Schaffen hat sich uns als ein Betrachten gezeigt. Sie ist nämlich die Wirkung des Betrachtens, welches Betrachten bleibt und nichts anderes tut. Vielmehr schafft es dadurch, daß es Betrachten ist.“[1] Nichts kann demnach als wahrhaft seiend gelten, als was seinen Ursprung in der Tätigkeit der Seele hat, wie es Plotin deutlich ausspricht.[2] Die Seele erzeugt also das Sein, das gesetzmäßige Sein, das gesetzmäßige Sein der Begriffe.[3] Das Schaffen des Gegenstandes ist ein Schauen; gleichzeitig ist es auch das Resultat des Schauens. Dies konnten wir schon durch die Stelle III, 8, 7, wonach alles wahrhaft Seiende aus dem Schauen und selbst Schauen ist, einleuchtend erläutert und bestätigt finden. Der Denkinhalt ist nicht abgesehen vom Denken selbst da. „Was im Nus vereinigt ist, gelangt nicht von einem andern in ihn.“[4] Das Erzeugen ist das Erzeugnis. Die Formel des Parmenides ist so der Wegweiser aller kritischen Philosophie geworden. Die Identität von Denken und Sein ist die unerläßliche Vorbedingung für den kritischen Idealismus, weil für das Verständnis der Idee im Sinne Platons.

Die ganze Natur verwandelt sich ihm demgemäß in einen *κόσμος νοητός* nach dem Satze Kants: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.“[5] „In der

---

[1]) Enn. III, 8, 3. *Ἡ ποίησις ἄρα θεωρία ἡμῖν ἀναπέφανται· ἔστι γὰρ ἀποτέλεσμα θεωρίας μενούσης θεωρίας οὐκ ἄλλο τι πραξάσης, ἀλλὰ τῷ εἶναι θεωρία ποιησάσης.*

[2]) Enn. III, 5, 7. *οἱ δὲ (ἔρωτες) παρὰ φύσιν σφαλέντων πάθη ταῦτα καὶ οὐδαμῇ οὐσίαι οὐ παρὰ ψυχῆς ἔτι γεννώμενα, ἀλλὰ συνυφιστάμενα κακίᾳ ψυχῆς ὅμοια γεννώσης ἐν διαθέσει καὶ ἕξεσιν ἤδη.*

[3]) Falsche Begriffe haben keinen Sinn. Dies erhellt aus III, 5, 7. *ψευδῆ νοήματα οὐκ ἔχοντα τὰς ὑπ' αὐτὰ οὐσίας, καθάπερ τὰ ἀληθῆ ὄντως καὶ αἴδια καὶ ὡρισμένα.* Falsche Gedanken haben keine *οὐσίαι*, die unter sie fallen, wie die wahrhaften, ewigen und bestimmten.

[4]) *Τὸ ἐν νῷ συνεσπειραμένον οὐ παρὰ ἄλλου εἰς αὐτόν.*

[5]) Krit. d. r. Vern. 2. Aufl. 197. Horovitz hat diesen Sinn des *κόσμος νοητός* gar nicht erkannt.

gedachten Welt ist das wahrhafte Sein."[1] Nicht die Einzelsubstanz der sinnlichen Wahrnehmung kann, wie Aristoteles meinte, in dieser Welt des wahrhaft Seienden als das „Ding" den Gegenstand der Erfahrung repräsentieren, sondern diesen vertritt allein der aus den Voraussetzungen des Denkens selbst erwachsene Inbegriff von Denkgesetzen. Die Gegenstände oder Dinge des *κόσμος νοητός* müssen selbst *νοητά* sein. „Die Erkenntnisse vom Gedachten, die in Wahrheit Erkenntnisse sind, kommen vom *νοῦς* in die vernünftige Seele und denken nichts Sinnliches. Soweit sie aber Wissenschaften sind, sind sie allemal selbst das, was sie denken, und enthalten in sich das Gedachte und das Denken."[2] Wir können jetzt auch in platonischem Sinne die Art der Existenz jener *νοητά* näher bezeichnen als das Sein der Idee. Die Idee ist ja nie etwas, was, wie Aristoteles meint, noch zum Ding oder Gegenstand hinzukommen müßte und also an sich von ihm verschieden wäre, sondern sie ist die Voraussetzung des Gegenstandes selbst, der nur dadurch, daß er an ihr „teilnimmt", selbst existiert. Die Idee ist eine Gedanken-„form", d. h. ein Gesetz des Geistes. Und dieses Gesetz selbst ist zugleich auch der Inhalt des Denkens. „Wenn nun also das Denken Denken des eigenen Inhaltes ist, dann ist jene Form der Inhalt; und dies heißt man Idee. Was versteht man nun unter Idee? Denken *(νοῦς)* und gedachtes Sein; jede Idee ist nichts anderes als das Denken *(νοῦς)*, sondern jede ist Denken *(νοῦς)*."[3] Zur weiteren Klarlegung dieses Verhältnisses vergleiche man noch folgende Stellen. „Alles Seiende erzeugt er (der *νοῦς*) zugleich mit sich selbst."[4] Besonders deutlich sind die folgenden Worte: „Wenn er aber (der Nus) das Denken nicht zugeführt erhält, so denkt er, wenn er etwas erdenkt, es von sich selbst, und wenn er etwas innehat, hat er es von sich selbst. Wenn er aber von sich selbst und aus sich selbst denkt, dann ist er selbst, was er denkt. Worin muß nun seine Tätigkeit und sein Denken bestehen, damit wir den Satz aufstellen können, er sei selbst das, was er

---

[1]) Enn. IV, 1, 1. *Ἐν δὲ τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ ἡ ἀληθινὴ οὐσία.*

[2]) Enn. V, 9, 7. *Αἱ δὲ τῶν νοητῶν, αἳ δὴ καὶ ὄντως ἐπιστῆμαι, παρὰ νοῦ εἰς λογικὴν ψυχὴν ἐλθοῦσαι αἰσθητὸν μὲν οὐδὲν νοοῦσι. καθόσον δέ εἰσιν ἐπιστῆμαι, εἰσὶν αὐτὰ ἕκαστα ἃ νοοῦσι, καὶ ἔνδοθεν τό τε νοητὸν τήν τε νόησιν ἔχουσιν.*

[3]) Enn. V, 9, 8. *Εἰ οὖν ἡ νόησις ἐνόντος, ἐκεῖνο τὸ εἶδος τὸ ἐνὸν καὶ ἡ ἰδέα αὕτη. τί οὖν τοῦτο; νοῦς καὶ νοερὰ οὐσία, οὐχ ἑτέρα τοῦ νοῦ ἑκάστη, ἀλλ' ἑκάστη νοῦς.*

[4]) Enn. V, 1, 7. *Τὰ ὄντα πάντα σὺν αὐτῷ γεννῆσαι.*

denkt? Es ist offenbar, daß er als Verstand in Wirklichkeit das Seiende erdenkt und unter das Sein unterstellt. Er ist also das Seiende. Denn entweder wird er das Seiende anderswo denken oder in sich selbst, als ob er selbst es sei. Anderswo, das ist unmöglich. Wo denn? Sich selbst also vielmehr (denkt er) und in sich selbst. Keineswegs in dem Wahrnehmbaren, wie man glaubt. Denn das erste Element ist nicht das Wahrnehmbare; denn die Form in ihm an der Materie ist ein Bild des Seienden (also nichts der Wahrnehmung Gehöriges). Der Verstand ist also das wahrhaft Seiende, indem er es nicht denkt, so wie es anderswo ist. Denn es ist weder vor noch nach ihm. Sondern er ist gleichsam der erste Gesetzgeber, vielmehr das Gesetz selbst des Seins. Also ist es richtig: Denken und Sein ist dasselbe." [1] Aus der Fülle der kritischen Gedanken, die Plotin hier auf engem Raume uns darbietet, wollen wir hier nur das Wichtigste hervorheben. Die Wahrnehmung ist nicht das sachlich Erste. Die Form, die wir wahrnehmen, ist schon ein Erzeugnis unseres Verstandes. Der Erkenntnisvorgang ist nicht, wie der Sensualist und der Dogmatiker glauben, ein Ablesen von fertigen Dingen, sondern, wie bereits gezeigt, ein Erzeugen durch den Intellekt, welcher die Formen schafft und die Dinge. Das Denken erzeugt aus sich selbst, was als Sein gelten kann. „Wenn nun alles andere vor ihm (dem Nus, d. h. ursprünglicher als er) ist, dann litte er von diesem. Wenn dies aber", wie wir gesehen haben, „nicht so ist, dann hat dieser alles erzeugt, vielmehr er war alles." [2]

Plotin gebraucht den Ausdruck des „Setzens" für dieses Schaffen des Verstandes, wie wir schon (V, 9, 5) gesehen haben. „Wie muß sein Denken sein, damit wir den Satz aufstellen können, er selbst sei, was er denkt." Hierin ist der Wurzelgedanke für alle idealistische Spekulation ausgesprochen. Es

---

[1]) Enn. V, 9, 5. *Εἰ δὲ μὴ ἐπακτὸν τὸ φρονεῖν ἔχει, εἴ τι νοεῖ, παρ' αὑτοῦ νοεῖ, καὶ εἴ τι ἔχει, παρ' αὑτοῦ ἔχει. εἰ δὲ παρ' αὑτοῦ καὶ ἐξ αὑτοῦ νοεῖ, αὐτός ἐστιν ἃ νοεῖ. . . . . . τί οὖν ἐνεργεῖ καὶ τί νοεῖ, ἵνα ἐκεῖνα αὐτὸν ἃ νοεῖ θώμεθα; ἢ δῆλον, ὅτι νοῦς ὢν ὄντως νοεῖ τὰ ὄντα καὶ ὑφίστησιν. ἔστιν ἄρα τὰ ὄντα. ἢ γὰρ ἑτέρωθι ὄντα αὐτὰ νοήσει, ἢ ἐν αὑτῷ ὡς αὐτὸν ὄντα. ἑτέρωθι οὖν ἀδύνατος· ποῦ γάρ; αὑτὸν ἄρα καὶ ἐν αὑτῷ. οὐ γὰρ δὴ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, ὥσπερ οἴονται. τὸ γὰρ πρῶτον ἕκαστον οὐ τὸ αἰσθητόν. τὸ γὰρ ἐν αὐτοῖς εἶδος ἐπὶ ὕλῃ εἴδωλον ὄντος . . . . . ὁ νοῦς ἄρα τὰ ὄντα ὄντως, οὐχ οἷά ἐστιν ἄλλοθι νοῶν· οὐ γὰρ ἔστιν οὔτε πρὸ αὐτοῦ οὔτε μετ' αὐτόν. ἀλλὰ οἷον νομοθέτης πρῶτος, μᾶλλον δὲ νόμος αὐτὸς τοῦ εἶναι. ὀρθῶς ἄρα. τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.*

[2]) Enn. VI, 7, 13. *Εἰ μὲν οὖν ἐστι πρὸ αὐτοῦ τὰ ἕτερα πάντα, ἤδη πάσχοι ἂν ὑπ' αὐτῶν. εἰ δὲ μή ἐστιν, οὗτος τὰ πάντα ἐγέννα, μᾶλλον δὲ τὰ πάντα ἦν.*

kann keine wissenschaftliche Erkenntnis geben ohne die geistigen, reinen Voraussetzungen, die der Verstand erzeugt. Diese von der Vernunft gemachten Setzungen (*θέσεις* oder *ὑποθέσεις*) sind die logischen Prämissen, aus denen sich unsere Erkenntnis konstruiert. „Aus Vordersätzen erfüllt sich der Nus und vermag das Gesagte zu verstehen, zu urteilen, und er schaut das Seiende nach der logischen Folge.“[1] Häufig findet sich der von Platon für die reine Denksetzung gebrauchte Ausdruck der Hypothesis, und als Kriterium wird die Widerspruchslosigkeit und Fruchtbarkeit ihrer Konsequenzen betont. „Daher wäre sie keine Hypothesis, da sie Widersprüche in sich enthält. . . . . . Deshalb muß man diese Hypothese aufgeben, da es nicht möglich ist, eine notwendige Konsequenz zu ziehen, indem man eben das darin Vorausgesetzte aufhebt.“[2] Es steht nicht dem subjektiven Gutdünken oder gar der Willkür anheim, irgendeine Setzung anzunehmen oder abzulehnen; sondern die wissenschaftliche Vernunft, die sie geschaffen hat, ist zugleich mit der Aufgabe betraut, sie zu prüfen nach ihrer Bewährung, nach ihrer Symphonie mit den übrigen Hypothesen, wie der platonische Ausdruck lautet. Es ist nun zu beachten, daß sich der Terminus der *ὑπόθεσις* fast durchaus nur in Anwendung findet in der Bedeutung der modernen Theorie für die physikalische Erklärung von Naturvorgängen, während für die echte Hypothesis, das fundamentale Instrument des Denkens überhaupt das Verbum *ὑποτίθεσθαι* oder auch das verbum simplex gebraucht ist. Einige Beispiele können uns darüber Klarheit verschaffen. „Daß man nachts Sterne und überhaupt Feuer sieht, das fällt dieser Hypothese schwer zu erklären.“[3] In demselben Zusammenhange fährt Plotin hier, wo er die verschiedenen *ὑποθέσεις* der Lichtfortpflanzung kritisiert, fort: „Wenn das Licht an dem sinnlichwahrnehmbaren Gegenstand affiziert wird und (diese Affektion) zum Gesicht hin übermittelt, so entsteht dieselbe Hypothesis wie die, welche das Dazwischenliegende durch den sinnlichen Gegenstand zuvor verändert. Auf die Schwierigkeiten bei dieser Hypothesis haben wir schon anderen

---

[1]) Enn. I, 8, 2.

[2]) Enn. IV, 5, 8. *ὥστε ἔχουσα τὰ ἀντικείμενα ἐν αὐτῇ οὐδ' ἂν ὑπόθεσις εἴη. . . . . . ὥστε ἀφετέον τὴν ὑπόθεσιν ὡς οὐκ ὂν ζητεῖν τὸ ἀκόλουθον τῷ αὐτὸ τὸ ὑποτεθὲν ἐν αὐτῷ ἀναιρεῖν.*

[3]) Enn. IV, 5, 4. *Τὸ τῆς νυκτὸς ὁρᾶν τὰ ἄστρα ἢ ὅλως πῦρ χαλεπὸν ταύτῃ τῇ ὑποθέσει ἀπευθῦναι.*

Ortes hingewiesen."[1] Die Hypothesis ist eben bei Plotin, ebenso wie bei Kepler, der Ausdruck für die Gesetze, in die wir die Natur objektivieren. Der Verstand erzeugt durch Hypothesen, durch Grundlegungen das Sein. Der Intellekt ist der erste Gesetzgeber des Seins, das Gesetz des Seins selbst (V, 8, 5). Derselbe Gedanke findet sich auch VI, 2, 8, wo es heißt: „Er (der *νοῦς*) erdenkt sie (die Zahl 3) und setzt sie, indem er sie denkt; und sie ist, wenn sie gedacht ist."[2] Hier haben wir die e c h t e Hypothesis.

Der Sache nach haben wir uns dem Grundthema unserer Arbeit genähert. Denn die Denksetzungen sind gleichwertig und gleichbedeutend mit der Idee. „Was versteht man nun unter Idee? Denken und gedachtes Sein; jede Idee ist nichts anderes als Denken, und jede ist Denken."[3] Daß der *νοῦς*, wenn er etwas denkt, es gleichzeitig setzt, indem er es denkt, haben wir aus der letztzitierten Stelle gesehen.[4] Die Ideen sind die Grundbegriffe, ohne die man die Wissenschaft überhaupt nicht beginnen kann. Diese Grundbegriffe muß man an die Wissenschaft mit heranbringen. Alle Wissenschaft ist deshalb Deduktion. Die Einheit der Wissenschaft, das System ist das Zentrum, von dem alle Wissenschaften ausgehen und auf das sie wieder zielen. (V, 9, 5.) Nach diesen Worten gibt Plotin ein Beispiel. „So erklärt der Geometer in der Analysis, wie das Eine alles vor ihm liegende enthält, wodurch die Analysis stattfindet, und ebenso das Folgende, das aus ihm erzeugt wird."[5] „Das an sich Seiende ist vor dem irgendetwas Seienden"[6] d. h. das Gesetz muß vor dem bestimmten Fall sein. Diese allgemeinsten Gesetze, von denen alle Deduktion ausgeht, können nun, wie schon gesagt, nichts anderes sein als die Grundgesetze und Grundbegriffe der Vernunft selbst. Indem also die Seele sie aufstellt und aufsucht, sucht sie gleichsam sich selber auf. Wir können uns hierbei an Platon erinnern, der diesen Gedanken

---

[1]) Enn. IV, 5, 4. *εἰ παθεῖν δεῖ τὸ πρὸς τὸ αἰσθητὸν φῶς, εἶτα διαδοῦναι μέχρις ὄψεως, ἡ αὐτὴ γίνεται ὑπόθεσις τῇ ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ τὸ μεταξὺ πρότερον τρεπούσῃ, πρὸς ἣν ἤδη καὶ ἐν ἄλλοις ἠπόρηται.*

[2]) Enn. VI, 2, 8. *Ἅμα δὲ νοεῖ καὶ τίθησιν, εἴπερ νοεῖ, καὶ ἔστιν, εἴπερ νενόηται.*

[3]) Enn. V, 9, 8. *εἰ οὖν ἡ νόησις ἐνόντος, ἐκεῖνο τὸ εἶδος τὸ ἐνὸν καὶ ἡ ἰδέα αὕτη. τί οὖν τοῦτο; νοῦς καὶ νοερὰ οὐσία οὐχ ἑτέρα τοῦ νοῦ ἑκάστη ἰδέα, ἀλλ' ἑκάστη νοῦς.* Cf. 52.

[4]) Enn. VI, 2, 8.

[5]) Enn. IV, 9, 5. *Καὶ ὁ γεωμέτρης δὲ ἐν τῇ ἀναλύσει δηλοῖ, ὡς τὸ ἓν ἔχει τὰ πρὸ αὐτοῦ πάντα, δι' ὧν ἡ ἀνάλυσις, καὶ τὰ ἐφεξῆς δέ, ἃ ἐξ αὐτοῦ γεννᾶται.*

[6]) Enn. V, 3, 12. *Τὸ γὰρ αὐτὸ πρὸ τοῦ τί.*

durch sein Bild von der Anamnesis zum Ausdruck bringt; „und den heiligen Sinn hütet das mystische Wort". „Nicht läuft die Seele irgendwie hinaus und sieht die Besonnenheit und die Gerechtigkeit, sondern sie selbst bei sich selbst in dem Denken ihrer selbst und dessen, was früher war, indem sie gleichsam in ihr selbst aufgestellte Bilder sieht, nachdem sie diese, die von der Zeit mit Rost bedeckt waren, gereinigt hat."[1] Die Erkenntnisse, die die Seele durch die Reinigung in sich selbst erlangt, kommen natürlich nicht von außen, sondern sind eigenstes Besitztum der Seele. „Wenn nun die Reinigung bewirkt, daß wir in der Erkenntnis des Besten sind, dann zeigt es sich doch, daß die Erkenntnisse in uns sind, die in Wahrheit Erkenntnisse sind."[2] Die Seele schöpft aus dem Borne ihres eignen Selbstbewußtseins ihre Erkenntnisse oder vielmehr die Prinzipien, wonach sie sich ihre Erkenntnisse aufbaut. Diese Prinzipien des Seins, diese obersten Grundbegriffe der Wissenschaft sind Prinzipien für eine bestimmte Wissensstufe; sie sind relativ, nicht starr und absolut. Trotzdem sind sie nicht vage Versuche; von solchen unterscheiden sie sich dadurch, daß man von ihnen Rechenschaft ablegen kann.

Wir finden bei Plotin die Relativität des Seienden in einer Weise präzisiert, wie wir es wohl sonst nur noch bei Kant finden, der in Beziehung hierauf gesagt hat: „Wir erkennen von den Dingen nur das a priori, was wir selbst in sie legen."[3] So äußert sich Plotin z. B. bei seiner Kritik der aristotelischen Kategorien. „Das Verhältnis, was ist es anders als unser Urteil, die wir das was an sich das ist, was es ist, vergleichen. — Was wäre denn die Beziehung aufeinander anderes, als daß wir [die wir es erdenken] die Beziehung setzen in diesem; die Vergleichung ist von uns, ist nicht in ihnen. — Wir haben das Rechts und das Links erdacht; in ihnen (den Dingen) ist es nichts."[4] Das Sein ist Erzeugnis des Denkens d. h. nicht, es

[1]) Enn. IV, 7, 10. *οὐ δὴ ἔξω που δραμοῦσα ἡ ψυχὴ σωφροσύνην καθορᾷ καὶ δικαιοσύνην, ἀλλ' αὐτὴ παρ' αὑτῇ ἐν τῇ κατανοήσει ἑαυτῆς καὶ τοῦ ὃ πρότερον ἦν ὥσπερ ἀγάλματα ἐν αὑτῇ ἱδρυμένα ὁρῶσα οἷον ὑπὸ χρόνου ἰοῦ πεπληρωμένα καθαρὰ ποιησαμένη.*

[2]) Enn. IV, 7, 10. *Εἰ δὲ ἡ κάθαρσις ποιεῖ ἐν γνώσει τῶν ἀρίστων εἶναι καὶ αἱ ἐπιστῆμαι ἔνδον οὖσαι ἀναφαίνονται, αἳ δὴ καὶ ὄντως ἐπιστῆμαί εἰσιν.*

[3]) Krit. d. r. Vern., Vorr. z. 2. Aufl.

[4]) Enn. IV, 1, 6. *Ἡ δὲ σχέσις τί ἄλλο ἢ ἡμετέρα κρίσις παραβαλλόντων τὰ ἐφ' ἑαυτῶν ὄντα ἃ ἔστι . . . . . . τί ἂν οὖν εἴη παρὰ ταῦτα τὰ πρὸς ἄλληλα ἢ ἡμῶν τὴν παράθεσιν νοούντων; . . . . . ἡ δὲ παραβολὴ παρ' ἡμῶν, οὐκ ἐν αὐτοῖς. . . . . . ἡμεῖς δὲ τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερὸν ἐνοήσαμεν, ἐν δὲ αὐτοῖς οὐδέν.*

wird erzeugt mit dem zeitlichen Akte des Denkens. „Daher ist es auch nicht Recht zu sagen, die Begriffe seien Gedanken, wenn es so gemeint ist, als ob, als man es dachte, es dies wurde oder ist. Denn ursprünglicher als dieses (nämlich das zeitlich bestimmte) Denken muß das Gedachte sein.“ [1] Der Begriff bleibt derselbe, wie oft er auch vorgestellt werden mag, und ist insofern früher d. i. unabhängig von der Vorstellung.

Durch die Einheit ist der Begriff charakterisiert. Durch diese Einheit schafft er aus dem Gestaltlosen, verbindet er das Getrennte zur Einheit des Gegenstandes.[2] Der Verstand ist also der Gesetzgeber der Natur; der Verstand betätigt sich aber in Begriffen, und so ist die Idee in ihrer Anwendung auf die Natur eben der Begriff. Das Seiende ist Begriff d. h. Gesetz. Das Moment der Einheitssetzung ist auch für den plotinischen Begriff maßgebend. „Und wenn es nun der Logos wäre, welcher hinzukommend den Körper schafft, dann ist es offenbar, daß der Logos alle Qualitäten enthält. — In dem Denken *(νοῦς)* aber ist er (der *λόγος*), weil er selbst Denken ist.“ [3]

Schon hier ist völlig der kritisch-idealistische Standpunkt erreicht: die Dinge werden aufgelöst in begrifflich methodisches Denken. Wenn hier von den Qualitäten die Rede ist, die der Begriff in sich befaßt, so können hiermit unmöglich die sinnlichen Qualitäten gemeint sein; Plotin bezeichnet damit die begrifflichen Bestimmtheiten, die nötig sind, um den Begriff des Körpers zu vollenden. Man vergleiche II, 6, 2. „Und Dreieck und Viereck sind an und für sich kein quale, sondern das zum Dreieck Werden, insofern es (eben das betreffende Objekt — zum Dreieck —) gestaltet wird, muß man quale nennen; nicht die Dreieckigkeit, sondern die Gestaltung.“ [4] Ferner: „Form muß sie (die Natur) sein, und nicht aus Materie

---

[1]) Enn. V, 9, 7. *Ὅθεν καὶ τὸ λέγειν νοήσεις τὰ εἴδη, εἰ οὕτω λέγεται, ὡς, ἐπειδὴ ἐνόησε, τότε ἐγένετο ἢ ἔστι τόδε, οὐκ ὀρθῶς. ταύτης γὰρ τῆς νοήσεως πρότερον δεῖ τὸ νοούμενον εἶναι.* Vgl. hierzu: Plato. Parm. 132 BC.

[2]) Enn. I, 6, 3. *Ὅταν οὖν ἡ αἴσθησις τὸ ἐν σώμασιν εἶδος ἴδῃ συνδησάμενον καὶ κρατῆσαν τῆς φύσεως τῆς ἐναντίας ἀμόρφου οὔσης . . . . . συνελοῦσα ἀθρόον αὐτὸ τὸ πολλαχῇ ἀνήνεγκέ τε καὶ εἰςήγαγε εἰς τὸ εἴσω ἀμερές.*

[3]) Enn. II, 7, 3. *Καὶ εἰ λόγος δὲ εἴη, ὃς προσελθὼν ποιεῖ τὸ σῶμα, δηλονότι ὁ λόγος ἐμπεριλαβὼν ἔχει τὰς ποιότητας ἁπάσας. . . . . . ἐν νῷ δὲ, ὅτι καὶ αὐτὸς νοῦς.*

[4]) Enn. II, 6, 2. *καὶ τρίγωνον μὲν καὶ τετράγωνον καθ' αὑτὸ οὐ ποιόν, τὸ δὲ τετριγωνίσθαι ᾗ μεμόρφωται ποιὸν λεκτέον, καὶ οὐ τὴν τριγωνότητα, ἀλλὰ τὴν μόρφωσιν.*

und Form. Denn was braucht sie warme oder kalte Materie? — Denn nicht Feuer muß hinzukommen, daß die Materie Feuer werde, sondern der Begriff"[1] (*λόγος*). Plotin fährt an dieser Stelle fort: „Dies ist auch ein nicht kleiner Beweis dafür, daß die Begriffe in den Lebewesen und den Pflanzen das Erzeugende sind, und daß die Natur Begriff ist, welcher einen anderen Begriff erzeugt, ein Erzeugnis seiner selbst; er gibt zwar dem zugrunde Liegenden (Substrat) etwas, verharrt aber als er selbst. Der Begriff (*λόγος*) nun an der gesehenen Gestalt ist der letzte bereits und tot und nicht mehr imstande, einen andern zu erzeugen; der aber, welcher das Leben hat, ist ein Bruder dessen, welcher die Gestalt erzeugte, und da er selbst dieselbe Gewalt hat, schafft er in dem Entstandenen."[2] Zunächst muß hier darauf aufmerksam gemacht werden, wie die Begriffe nicht nur als das eigentliche Sein der Natur, sondern auch in wechselseitiger Abhängigkeit erscheinen, derart, daß der ursprünglichere, fundamentalere Begriff ebendeswegen auch der lebendigere ist. Würde ein Begriff restlos im Sinnlichen zu erscheinen vermögen, so wäre er eben damit auch tot, d. h. die Determination des Sinnlichen wäre zu Ende gebracht, so daß der Vernunft keine Aufgabe mehr verbliebe. Diese Vollendung ist natürlich nur ein Ideal der Forschung. Um uns den Sachverhalt an einem Beispiel klarzumachen, können wir an die allgemeine Definition des Kreises oder der Ellipse denken, die für alle möglichen Kreise und Ellipsen gilt. Darin zeigt sich ihre Lebendigkeit. Bestimmen wir jedoch für den Radius z. B. des Kreises eine gewisse Länge, dann verliert der Begriff den größten Teil seiner Lebendigkeit, seiner Lebenskraft, — denn jetzt muß ich immer an einen Kreis von bestimmter Größe denken, — und er wird gleichsam tot, wenn ich ihn noch örtlich und zeitlich fixiere. Wir erhalten so ein bestimmtes Individuum, einen vielleicht sinnlich wahrnehmbaren Kreis. Käme die Vernunft bei diesem ihrem Geschäfte zu einem Abschluß, dann wäre dies das Ende aller Wissenschaft; aber das darf

---

[1]) Enn. III, 8, 2. *εἶδος αὐτὴν δεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἐξ ὕλης καὶ εἴδους. τί γὰρ δεῖ αὐτῇ ὕλης θερμῆς ἢ ψυχρᾶς; ..... οὐ γὰρ πῦρ δεῖ προσελθεῖν, ἵνα πῦρ ἡ ὕλη γένηται, ἀλλὰ λόγον.* Cf. Plat. Phaedo.

[2]) Enn. III, 8, 2. *ὃ καὶ σημεῖον οὐ μικρὸν τοῦ ἐν τοῖς ζῴοις καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς τοὺς λόγους εἶναι τοὺς ποιοῦντας καὶ τὴν φύσιν εἶναι λόγον, ὃς ποιεῖ ἄλλον λόγον, γέννημα αὐτοῦ, δόντα μέν τι τῷ ὑποκειμένῳ, μένοντα δ' αὐτόν. ὁ μὲν οὖν λόγος ὁ κατὰ τὴν μορφὴν τὴν ὁρωμένην ἔσχατος ἤδη καὶ νεκρὸς καὶ οὐκέτι ποιεῖν δύναται ἄλλον, ὁ δὲ ζωὴν ἔχων ὁ τοῦ ποιήσαντος τὴν μορφὴν ἀδελφὸς ὢν καὶ αὐτὸς τὴν αὐτὴν δύναμιν ἔχων ποιεῖ ἐν τῷ γενομένῳ.*

nicht sein. Das Seiende geht nur näherungsweise im Begriffe auf. „Durch Teilhabe an diesem *(τὰ παρ' αὐτῶν ὄντα)* erhält es für alle Zeit sein Sein[1], indem es *(τὰ αἰσθητῶς ὄντα)* das Gedachte nachahmt, soweit es nach seiner Natur dies kann.“[2] Das Sinnliche wird also ins Sein erhoben, soweit und wiefern man es begrifflich zu fassen vermag. „Indem nun der Begriff hinzugeht, ordnet er das, was aus vielen Teilen Eins werden soll, durch Synthesis zusammen und bringt es zum Abschluß und macht es zu „Einem“ durch Übereinstimmung, da er selbst Eins war und das Gestaltete „Eins“ werden sollte, soweit es ihm, da es aus Vielem besteht, möglich ist.“[3] Die Tiefe der Einsicht, die Plotin in das Wesen des Begriffs hatte, zeigt sich besonders an der folgenden Stelle: „Und bei jedem gibt es ein Eins; auf das kannst du es zurückführen, und das Ganze wieder auf das Eins vor ihm, welches noch nicht schlechthin Eins ist, so lange bis man zu dem einfach Einen gelangt.“[4] Hieraus ist zunächst so viel ersichtlich, daß das Wesen des Begriffes in der Einheit besteht. Aber mehr noch ist darin enthalten: Jeder Begriff birgt wieder ein Problem. Um dieses zu lösen, muß man von dem Begriffe absehen und auf seinen Ursprung zurückgehen. Diesem Ursprungsbegriff, auf welchen man schließlich kommen muß, kommt nicht nur die logische Priorität, sondern auch die höhere metaphysische Realität zu. Dieser Gedanke ist ausgesprochen an einer Stelle, welche wir sogleich anführen werden, indem wir zunächst noch darauf aufmerksam machen, daß der Begriff der erzeugenden Einheit verbunden mit dem Gedanken der geistigen Kontinuität auftritt. Die Vielheit wird begründet auf die Einheit und als in ihr enthalten gedacht. Die Stelle lautet: „Wie aber wiederum kann dieses Eins Vieles sein? Weil nicht Eins betrachtet. Denn auch, wenn das Eine anschaut, tut es dies nicht als Eins; wenn aber nicht, dann wird es nicht reines Erdenken. Sondern nachdem es begonnen hatte als Eins, blieb es nicht bei dem, wie es begonnen hatte, sondern wurde sich selbst unvermerkt vieles, da es gleichsam

---

[1]) Dieser Ausdruck der Teilhabe ist direkt von Platon entlehnt.

[2]) Enn. IV, 8, 6. *Μετοχῇ τούτων τὸ εἶναι εἰς ἀεὶ λαβόντα μιμούμενα τὴν νοητὴν καθ' ὅσον δύναται φύσιν.*

[3]) Enn. I, 6, 2. *Προσιὸν οὖν τὸ εἶδος τὸ μὲν ἐκ πολλῶν ἐσόμενον μερῶν ἓν συνθέσει συνέταξέ τε καὶ εἰς μίαν συντέλειαν ἤγαγε καὶ ἓν τῇ ὁμολογίᾳ πεποίηκεν, ἐπείπερ ἓν ἦν αὐτὸ ἕν τε ἔδει τὸ μορφούμενον εἶναι ὡς δυνατὸν αὐτῷ ἐκ πολλῶν ὄντι.*

[4]) *καὶ ἐφ' ἑκάστου μέν τι ἕν, εἰς ὃ ἀνάξεις, καὶ τὸ δὲ πᾶν εἰς ἓν τὸ πρὸ αὐτοῦ οὐχ ἁπλῶς ἕν, ἕως ἄν τις ἐπὶ τὸ ἁπλῶς ἓν ἔλθῃ.*

belastet war, und es entwickelte sich, indem es alles haben wollte, wenn es auch besser für es wäre, dies nicht zu wollen. Denn es wurde, indem es sich selbst entwickelte, ein Zweites, z. B. ein Kreis, Figur, Fläche, Peripherie, Zentrum und Linien, das eine oben, das andere unten. Besser ist das Woher, geringer das Wohin; denn das Woher ist nicht dasselbe wie das Woher und Wohin, noch auch das Woher und Wohin (dasselbe), wie das Woher allein."[1]

Dieses Beispiel eines allgemeinen Ursprungsurteils weist uns darauf hin, daß dem reinen Denken nichts „gegeben" sein darf. Die Kontinuität des Denkens muß es aus sich selbst erzeugen. Hierdurch wird seine Realität gewährleistet; und wir verstehen jetzt, warum Plotin das Woher für besser erklärt als das Woher und Wohin in seiner bildlichen Sprache: weil es eben die höhere Realität ausdrückt, d. i. den reinen Ursprung und damit die noch unbeschränkte Entwicklungsmöglichkeit; während jede Entwicklung in bestimmter Richtung („Wohin?") eine Einschränkung bedeutet.

Wir wollen hier auf eine sprachliche Erörterung uns kurz einlassen, die aufs engste mit den Fragen nach dem Ursprung und der Realität zusammenhängt: Sie betrifft das *μὴ ὄν*. *Μὴ ὄν* soll keineswegs negieren; es hat Seiendes, *ἐτεῇ ὄντα*, zu vertreten. In dieser festen Bedeutung finden wir *μὴ ὄν* bei Demokrit und auch bei Platon. Wir erinnern uns noch, daß auch bei Philon die Welt-„ordnung" aus dem *μὴ ὄν* geschieht. Wir markieren die Ordnung: die Schöpfung wäre aus dem *οὐκ ὄν* vollzogen worden. Das *μὴ ὄν* gibt den Ursprung an, aus dem sich das *ὄν* realisiert. Während bei den älteren Philosophen der Gebrauch des *μὴ ὄν* durch diese Hinweisung auf den Ursprung im allgemeinen ziemlich feststeht, kommt er durch Plotin in Verwirrung. Er wendet die Partikel *μὴ* wenig an, trotzdem kennt auch er ihre prägnante Wertung, wie ich an einigen Beispielen zeigen und begründen will. Zunächst hält Plotin das Böse für ein *μὴ ὄν*, das keineswegs so viel sei als ein *οὐκ ὄν*; wir würden sagen, das Böse habe zwar Dasein,

[1]) Enn. III, 8, 8. *Πῶς αὖ πολλὰ τοῦτο τὸ ἕν; ἢ ὅτι οὐχ ἓν θεωρεῖ. ἐπεὶ καί, ὅταν τὸ ἓν θεωρῇ, οὐχ ὡς ἕν· εἰ δὲ μή, οὐ γίνεται νοῦς. ἀλλὰ ἀρξάμενος ὡς ἓν οὐχ ὡς ἤρξατο ἔμεινεν, ἀλλ' ἔλαθεν ἑαυτὸν πολὺς γενόμενος, οἷον βεβαρημένος, καὶ ἐξείλιξεν αὑτὸν πάντα ἔχειν ἐθέλων — εἰ καὶ βέλτιον ἦν αὐτῷ μὴ ἐθελῆσαι τοῦτο, δεύτερον γὰρ ἐγένετο — οἷον κύκλος ἐξελίξας αὑτὸν γέγονε καὶ σχῆμα καὶ ἐπίπεδον καὶ περιφέρεια καὶ κέντρον καὶ γραμμαὶ καὶ τὰ μὲν ἄνω, τὰ δὲ κάτω. βελτίω μὲν ὅθεν, χείρω δὲ εἰς ὅ. τὸ γὰρ ἀφ' οὗ οὐκ ἦν τοιοῦτον οἷον τὸ ἀφ' οὗ καὶ εἰς ὅ, οὐδὲ αὖ τὸ ἀφ' οὗ καὶ εἰς ὅ οἷον τὸ ἀφ' οὗ μόνον.*

aber kein Sein. Plotin erklärt weiter: das Böse soll auch nicht solch ein *μὴ ὄν* sein, wie die Bewegung und Ruhe in betreff des Seienden *(κίνησις καὶ στάσις ἡ περὶ τὸ ὄν)*.[1] Hier haben wir das *μὴ ὄν* in der scharfen demokritischen Bedeutung, angewandt sogar auf die Beispiele des großen Atomisten. Die Materie ist ein *μὴ ὄν* ebenso wie bei Philon. „Und da ja auch die Materie selbst nicht ungestaltet verbleibt, sondern beständig in Dinge gestaltet wird, deshalb bringt auch die Seele sofort die Form auf sie in Anwendung, weil sie das Unbestimmte schmerzt, gleich als ob sie Furcht habe aus dem Seienden herauszugeraten und länger im Nicht-Seienden *(ἐν τῷ μὴ ὄντι)* zu verweilen."[2] Ähnlich heißt es (II, 4, 16), daß die Materie das *μὴ ὄν* sein solle, das im Kontrast stehe zum Seienden, nämlich den Begriffen. „Deshalb kann auch das, was *μὴ ὄν* ist, in gewisser Weise „seiend" heißen." Es soll mit der privatio *(στέρησις)* identisch sein (nicht mit der negatio); „es ist Un-Maß gegenüber dem Maß, es ist Unbegrenztes gegenüber der Grenze, Formloses gegenüber dem Formenden".[3] Wir sehen, Plotin ist nicht recht zur Klarheit gekommen, obwohl er dem Richtigen manchmal hart auf der Spur ist. So fragt er von der Materie, als einem *μὴ ὄν,* in welcher Beziehung sie zum *ὄν* stehe. „Sie ist der Möglichkeit nach das Seiende" *(δυνάμει)*. „Ihr Sein wird auf die Zukunft, auf das, was sein wird, verschoben."[4] Trotzdem will er dieses *μὴ ὄν* von einem anderen, das der Bewegung[5] zukomme, streng geschieden wissen. Wie schon erwähnt, er verwirrt die Bedeutungsunterschiede und wird dadurch für die spätere Zeit in dieser Hinsicht zum Verhängnis.[6]

„In dem *κόσμος νοητός* ist das wahrhafte Sein."[7] „Wenn du weiter suchst wo, dann mußt du suchen, wo jenes (das wahrhaft Seiende) ist. Wenn du aber suchst, dann suche nicht

---

[1]) Enn. I, 8, 3.

[2]) Enn. II, 4, 10. *Καὶ ἐπειδὴ οὐκ ἔμεινεν οὐδ' αὐτὴ ἡ ὕλη ἄμορφος, ἀλλ' ἐν τοῖς πράγμασίν ἐστι μεμορφωμένη, καὶ ἡ ψυχὴ εὐθέως ἐπέβαλε τὸ εἶδος τῶν πραγμάτων αὐτῇ, ἀλγοῦσα τῷ ἀορίστῳ, οἷον φόβῳ τοῦ ἔξω τῶν ὄντων εἶναι, καὶ οὐκ ἀνεχομένη ἐν τῷ μὴ ὄντι ἐπιπολὺ ἑστάναι.*

[3]) Enn. I, 8, 3. *οἷον ἀμετρίαν εἶναι πρὸς μέτρον, καὶ ἄπειρον πρὸς πέρας, καὶ ἀνείδεον πρὸς εἰδοποιητικόν.*

[4]) Enn. II, 5, 5. *οἷον τὸ εἶναι αὐτῇ εἰς ἐκεῖνο ἀναβάλλεται, ὃ ἔσται.*

[5]) *Εἴη ἂν οὖν τοῦτο μὴ ὄν, οὐχ ὡς ἕτερον τοῦ ὄντος, οἷον κίνησις.*

[6]) In Zusammensetzungen wie Nicht-Körper usw. findet sich regelmäßig *οὐ* auch in der Ursprungsbedeutung des *μή* z. B. Enn. II, 6, 1 an mehreren Stellen *(οὐκ-οὐσίαι)* u. III, 8, 7 *(οὐ-σώματα)*.

[7]) Enn. IV, 1, 1. *Ἐν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ ἡ ἀληθινὴ οὐσία.*

mit den Augen, nicht wie einer der Körper sucht.“[1] Der Ursprung ist im reinen Denken zu suchen. Auch die zweite Stelle besagt nichts anderes. Vielleicht ist es gut, auf sie wegen der Interpretation der platonischen Ideenwelt *(τόπος νοητός)* hinzuweisen.[2] „Dieser Verstand also, welcher eine solche Erzeugung hat, ist des Reinsten würdig, nicht anderswoher, als aus dem ersten Prinzip entstanden zu sein; geworden aber erzeugt er alles Seiende zugleich mit sich selbst. — Das Erzeugnis des Nus ist irgendein Begriff *(λόγος)*.“[3] Das Prinzip des Ursprungs muß für das Denken gewahrt bleiben. Das reine Denken erzeugt das Sein aus sich selbst und ferner: das Erzeugen ist das Erzeugnis. Das Denken ist kein Bewußtseinsvorgang, der durch die Empfindung inszeniert wird. In enger Verwandtschaft mit dem Prinzip des Ursprungs steht das unendliche Urteil. Das unendliche Urteil gibt den Weg an, den das Denken zu gehen hat, wenn es nach dem Ursprung sucht. Um das Endliche zu erklären, muß man das Un-Endliche, das die Kontinuität des Denkens ausdrücken soll, zu Hilfe nehmen. So entstand das unendliche Urteil im engsten Anschluß an das Problem des Ursprungs. Die Stelle, die für uns in Betracht kommt, lautet: „Leichtmöglich hat dieser Name „Eins“ die Aufhebung in bezug auf das Viele in sich. Daher bezeichneten es auch die Pythagoriker symbolisch mit dem Namen Apollon untereinander durch Verneinung der Vielheit (das Un-Viele).“[4] In diesem Sinne müssen wir auch die folgende Stelle interpretieren: „Es muß nun, da er (der *νοῦς*) alles ist und von allem (ist), auch der Teil von ihm das All und alles haben. Andernfalls wird er einen Teil, der nicht *νοῦς* ist, haben, und er wird zusammengesetzt sein aus nicht *νοῦς*; und er wird ein zusammengetragener Haufe sein, welcher darauf wartet, *νοῦς* aus allem zu werden. Deshalb ist er auch unendlich; wenn etwas von ihm (genommen) ist, wird dadurch nicht geringer weder das, was von ihm ist, weil auch dieses selbst alles ist, noch auch jener *(νοῦς)*,

---

[1]) Enn. IV, 3, 24. *Εἰ δ' ἔτι ζητεῖς ποῦ, ζητητέον σοι ποῦ ἐκεῖνα. ζητῶν δὲ ζήτει μὴ τοῖς ὄμμασι μηδ' ὡς ζητῶν σώματα.*

[2]) Man vergleiche auch die Stelle, wo früher die Rede vom *κόσμος νοητὸς* war.

[3]) Enn. V, 1, 7. *„Ταύτης τοι γενεᾶς“ ὁ νοῦς οὗτος ἄξιος τοῦ καθαρωτάτου μηδ' ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῆς πρώτης ἀρχῆς φῦναι, γενόμενον δὲ ἤδη τὰ ὄντα πάντα σὺν αὐτῷ γεννῆσαι. . . . . . νοῦ δὲ γέννημα λόγος τις.*

[4]) Enn. V, 5, 6. *Τάχα δὲ καὶ τὸ ἓν ὄνομα τοῦτο ἄρσιν ἔχει πρὸς τὰ πολλά. ὅθεν καὶ Ἀπόλλωνα οἱ Πυθαγορικοὶ συμβολικῶς πρὸς ἀλλήλους ἐσήμαινον ἀποφάσει τῶν πολλῶν.*

aus dem es ist, weil er nicht Zusammensetzung aus Teilen ist." [1] Für das Verständnis der Stelle ist es am besten, wenn wir ausgehen von dem Schlußsatz: „Das Ganze kann nicht erklärt werden als Zusammensetzung aus Teilen." Ebenso darf der *νοῦς* nicht aus *οὐ-νοῦς* zusammengesetzt werden. Vgl. S. 43. Im Teil vielmehr muß, wie bei dem Kurvenpunkt, das Gesetz für das Ganze gefunden und eingesehen werden können.[2]

Unter den Einzelproblemen, an deren Lösung sich Plotin versucht hat, verdient das Problem von Raum und Zeit an die hervorragendste Stelle gesetzt zu werden. Nirgends ist der kritische Gedanke von der Relativität des Seienden energischer betont als bei der Abwickelung dieser Fragen. Die Resultate, zu denen Plotin gelangt, sind überraschend und verdienten ihrer Wichtigkeit wegen ausführlicher behandelt zu werden, als wir das hier tun können.[3] Wir müssen uns darauf beschränken, das Wichtigste in historischer Beleuchtung hier vorzutragen.

Die Verwirrung von Anschauen und Denken durch die psychologische Betrachtungsweise hat die Erörterungen über Raum und Zeit von jeher in eine Notlage getrieben. Wie bei Platon, so haben wir es auch bei Plotin gesehen, daß die schauende Tätigkeit der Seele das Denken ist. So ist auch bei Plotin die Zeit ein in der intelligiblen Wesenheit Geschautes, d. i. ein Gedachtes und trägt die Bezeichnung der Kategorie. Dies werden wir später berühren. „Man darf die Zeit nicht außerhalb der Seele annehmen, wie auch nicht die Ewigkeit dort außerhalb des Seienden, noch auch wieder als begleitende Folge, noch als etwas Späteres, wie auch nicht dort, sondern als ein darin (in zeitlichen Erscheinungen) Gesehenes, darin sich Befindendes, damit Zusammenseiendes, wie dort (in der ged. Welt) auch die Ewigkeit es ist." [4] Hier wird

---

[1]) Enn. III, 8, 7. *δεῖ οὖν αὐτὸν πάντα ὄντα καὶ πάντων καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ ἔχειν πᾶν καὶ πάντα. εἰ δὲ μή, ἕξει τι μέρος οὐ νοῦν καὶ συγκείσεται ἐξ οὐ νῶν, καὶ σωρός τις συμφορητὸς ἔσται ἀναμένων τὸ γενέσθαι νοῦς ἐκ πάντων. διὸ καὶ ἄπειρος οὗτος καί, εἴ τι ἀπ' αὐτοῦ, οὐκ ἠλάττωται οὔτε τὸ ἀπ' αὐτοῦ, ὅτι πάντα καὶ αὐτό, οὔτε ἐκεῖνος ὁ ἐξ οὗ, ὅτι μὴ σύνθεσις ἦν ἐκ μορίων.*

[2]) Wir verweisen hierzu auf den Abschnitt, in dem wir das Atom behandeln.

[3]) Dieser Aufgabe hat sich C. Horst unterzogen in der Schrift: „Plotins Ästhetik. Vorstudien zu einer Neuuntersuchung" (Friedr. Andr. Perthes, Gotha, 1905).

[4]) Enn. III, 7, 11. *Δεῖ δὲ οὐκ ἔξωθεν τῆς ψυχῆς λαμβάνειν τὸν χρόνον, ὥσπερ οὐδὲ τὸν αἰῶνα ἐκεῖ ἔξω τοῦ ὄντος, οὐδ' αὖ παρακολούθημα οὐδ' ὕστερον, ὥσπερ οὐδ' ἐκεῖ, ἀλλ' ἐνορώμενον καὶ ἐνόντα καὶ συνόντα, ὥσπερ κἀκεῖ ὁ αἰών.*

also zuerst die Idealität der Zeit konstatiert und dann auch zugleich in völlig richtiger Weise ihre empirische Realität: Wie alle Gegenstände des *κόσμος νοητός* dem *νοῦς* ihr Dasein verdanken, so kommt ihnen von der Seele die zeitliche Bestimmung und Ordnung zu, aber nicht als etwas Äußerliches, das noch hinzukommen müßte, wenn die Dinge bereits fertig sind, oder das unabhängig von ihnen bereits existiert hätte; sondern als ein Mittel zur Erzeugung des Gegenstandes ist sie in diesem enthalten und hat insofern empirische Realität.

Schon von Platon und Aristoteles wird die Zeit mit der Bewegung in Korrelation gesetzt. Auch Plotin sagt: die Bewegung messe die Zeit. „Wenn daher jemand sagte, die Bewegung und die Umdrehung messe auf gewisse Weise die Zeit, indem sie, soweit sie imstande sei, in ihrer eignen Quantität die Größe der Zeit angebe, da sie nicht imstande sei, es anders zu fassen und mit ihm zu sein, so ist er nicht ungeschickt in seiner Erklärung. Die Zeit wird nun das von der Umdrehung Gemessene — d. i. das durch sie Kundgegebene — sein, also nicht hervorgebracht von der Umdrehung, sondern nur kundgetan.“[1] Außerdem stellt Plotin die Zeit unter die Kategorie der Relation. Hieraus ist zu ersehen, wie die Idealität der Zeit als eines Mittels unseres Verstandes zur Erzeugung der Erkenntnis, die ja schon von Platon in gewissem Sinne erkannt ist, ihre kritische Ausreifung erlangt. „Ort und Zeit darf man nicht gemäß dem Quantum erdenken, sondern die Zeit besteht in dem Maße der Bewegung, und sie ist dem *πρός τι* (der Kategorie der Relation) zuzuteilen.“[2] Ausdrücklich wird hier gegen die Auffassung des naiven Denkens — auch Aristoteles, gegen den die Polemik geht, war davon nicht völlig frei — polemisiert, welchem die Zeit ein Quantum ist, etwas Gegebenes, gleichsam ein Dingliches aus sehr feiner Substanz, welches von selbst fortschreitet. Das Erzeugen liefert der plotinischen Kategorie den Ausweis ihrer Reinheit. „Das Früher und das Später sind zwei Zeiten. Das Früher und Später aber haben wir ebenfalls erdacht; in ihnen (den Erscheinungen) ist

---

[1]) Enn. III, 7, 12. *ὥστε τὴν κίνησιν καὶ τὴν περιφορὰν εἴ τις λέγοι τρόπον τινὰ μετρεῖν τὸν χρόνον ὅσον οἷόν τε ὡς δηλοῦσαν ἐν τῷ αὑτῆς αὑτῆς τοσῷδε τὸ τοσόνδε τοῦ χρόνου, οὐκ ὂν λαβεῖν οὐδὲ συνεῖναι ἄλλως, οὐκ ἄτοπος τῆς δηλώσεως. τὸ οὖν μετρούμενον ὑπὸ τῆς περιφορᾶς — τοῦτο δέ ἐστι τὸ δηλούμενον — ὁ χρόνος ἔσται, οὐ γεννηθεὶς ὑπὸ τῆς περιφορᾶς ἀλλὰ δηλωθείς.*

[2]) Enn. VI, 3, 11. *Τόπον δὲ καὶ χρόνον μὴ κατὰ τὸ ποσὸν νενοῆσθαι, ἀλλὰ τὸν μὲν χρόνον τῷ μέτρον κινήσεως εἶναι καὶ τῷ πρός τι δοτέον.*

es nichts."[1] Raum und Zeit sind Kategorien der Relation. Dieser Gedanke wird mehrfach ausgesprochen.[2] Wenn nun die Zeit und das Maß der Zeit, die Bewegung, nicht zum *ποσόν* gehören, so kann doch das bestimmte Quantum nur entstehen durch die Bewegung. „Wenn sie aber (die Zeit) ein kontinuierliches Maß ist, wird sie als ein bestimmtes Quantum Maß sein, wie bei einer Elle. Daher wird sie eine Größe sein, wie eine Linie, welche mit der Bewegung mitläuft."[3]

Was wir für die Zeit geltend gemacht haben, können wir für den Raum wiederholen. Auch der Raum ist kein gegebenes Quantum, sondern als das Prinzip der Stellenordnung gehört er in die Kategorie der Relation. „Raum und Zeit darf man nicht nach der Quantität betrachten. — Der Raum ist das den Körper Umfassende, und als solches gehört er in das Verhältnis und in die Relation."[4] „Was in den Teilen oben und unten genannt wird, bedeutet nichts anderes, als höher oder tiefer und ist ähnlich dem Rechts und dem Links. Das gehört in die Kategorie der Relation."[5] Raum und Zeit sind Hypothesen, die wir erzeugen, um die Natur zu beherrschen. In den Dingen und Ereignissen liegen sie nicht, so daß wir sie ablesen könnten. Wir legen sie hinein. „Die Relation besteht nirgends anders als in unserem Urteil, die wir das an sich Seiende an ihnen, was es ist, vergleichen. — Der eine ist da, der andre dort. Aber wir sind es, die das Rechts und das Links in Gedanken geschaut haben; in ihnen liegt nichts davon."[6]

Wie die vorgebrachten so sind auch die übrigen Einzelprobleme, die wir zu erwähnen haben, der Mathematik, der reinen oder der angewandten entnommen. Darin bekundet sich eben der tief wissenschaftliche Sinn unseres Autors, daß er zumeist seine Beispiele aus der Mathematik entlehnt. Über die Mathematik hat Plotin ähnliche Ansichten, wie wir sie bei Platon und Proklus, der hierin ganz von dem großen Meister abhängt, finden. Die Mathematik nimmt gemäß ihrer Anwendung

---

1) Enn. VI, 1, 6. *Τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον χρόνοι δύο· τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἡμεῖς ὡσαύτως ⟨ἐνοήσαμεν, ἐν δὲ αὐτοῖς οὐδέν⟩.*

2) Enn. VI, 1, 13 und 14.

3) Enn. III, 7, 9. *Εἰ δὲ συνεχὲς μέτρον ἐστί, ποσόν τι ὂν μέτρον ἔσται, οἷον τὸ πηχυαῖον. μέγεθος τοίνυν ἔσται, οἷον γραμμὴ συνθέουσα δηλονότι κινήσει.*

4) Enn. VI, 3, 11. *Τόπον δὲ καὶ χρόνον μὴ κατὰ τὸ ποσὸν νενοῆσθαι, ... τὸν δὲ τόπον σώματος περιεκτικόν, ὡς καὶ τοῦτον ἐν σχέσει καὶ τῷ πρός τι κεῖσθαι.*

5) Enn. VI, 3, 12. *Ἐν δὲ τοῖς μέρεσι τὸ ἄνω καὶ κάτω λεγόμενον ἄλλο οὐδὲν ἂν σημαίνει ἢ ἀνωτέρω καὶ κατωτέρω καὶ ὅμοιον τῷ δεξιὸν καὶ ἀριστερόν.*

6) Enn. VI, 1, 6, s. oben.

auf das Sinnliche eine Mittelstellung ein zwischen dem Intelligiblen und dem Sinnlichen. „Die Geometrie aber, die rein Gedachtes zum Gegenstand hat, ist dorthin zu stellen (in den *νοητὸς κόσμος*) und an die oberste Stelle die Weisheit, die vom Seienden handelt.“[1]

In die angewandte Mathematik gehören die Forderung der Erhaltung der Substanz und die Ausführungen über die Atomtheorie. Es ist für die Naturwissenschaft unerläßlich, die Voraussetzung der Substanz, welche an sich auch die Setzung ihrer Erhaltung involviert, zu machen, trotz des steten Flusses, in dem sich die Körper befinden. „Man braucht etwas, —, das alles aufnimmt.“[2] „Wenn der Wille dies vermag, während der Körper immer entfließt und fließt, dieselbe Form einmal diesem, einmal jenem zuzulegen, so daß nicht das Eine der Zahl nach für alle Zeit erhalten bleibt, sondern das Eine dem Begriffe nach (der Form nach).“[3] Die Einheit der Form (Gesetz) nach müssen wir notwendigerweise bei jedem Körper zugrunde legen, wenn wir wissenschaftliche Erkenntnis von ihm gewinnen wollen.

Plotin hat es nicht unterlassen, auch über die Art, wie frühere Philosophen die Entstehung der Materie zu erklären versuchten, sich zu äußern. „Empedokles setzte die Elemente in die Materie. Als Widerlegung hat er ihre Vernichtung.“[4] Plotin hat also erkannt, daß Feuer, Luft usw. keine Elemente sind, weil sie in dieser ihrer Existenzart nicht von Dauer sind. Auch würde die Materie selbst unbegreiflich sein, wenn sie nach Art des Empedokles aus Elementen bestände, die selbst wieder materiell gedacht werden.

„Anaxagoras setzte die Materie als Mischung; er sagt nicht, sie sei geeignet zu allem, sondern sie enthalte alles in der Verwirklichung. Den *νοῦς*, den er einführt, hebt er auf, da er ihn nicht Gestalt und Begriff geben und nicht ursprünglicher sein läßt als die Materie, sondern zugleich.“[5] Plotin tadelt mit

---

[1]) Enn. V, 9, 11. *γεωμετρία δὲ τῶν νοητῶν οὖσα τακτέα ἐκεῖ, σοφία τε ἀνωτάτω περὶ τὸ ὂν οὖσα.*

[2]) Enn. II, 4, 11. *Δεῖ τινος . . . . . . ὑποδεξομένου πάντα.*

[3]) Enn. II, 1, 1. *ὡς τῆς βουλήσεως τοῦτο δυναμένης, ἀεὶ ὑπεκφεύγοντος καὶ ῥέοντος τοῦ σώματος ἐπιτιθέναι τὸ εἶδος τὸ αὐτὸ ἄλλοτε ἄλλῳ, ὡς μὴ σώζεσθαι τὸ ἓν ἀριθμῷ εἰς τὸ ἀεῖ, ἀλλὰ τὸ ἓν τῷ εἴδει.*

[4]) Enn. II, 4, 7. *Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὰ στοιχεῖα ἐν ὕλῃ θέμενος ἀντιμαρτυροῦσαν ἔχει τὴν φθορὰν αὐτῶν.*

[5]) Enn. II, 4, 7. *Ἀναξαγόρας δὲ τὸ μῖγμα ὕλην ποιῶν, οὐκ ἐπιτηδειότητα πρὸς πάντα, ἀλλὰ πάντα ἐνεργείᾳ ἔχειν λέγων, ὃν εἰσάγει νοῦν ἀναιρεῖ οὐκ αὐτὸν τὴν μορφὴν καὶ τὸ εἶδος διδόντα ποιῶν οὐδὲ πρότερον τῆς ὕλης, ἀλλ' ἅμα.*

Recht an Anaxagoras, daß er den Geist selbst nach Art der Materie gedacht habe und nicht versuchte, die Materie aus dem Geiste zu begreifen, indem er ihr ein begriffliches, Form (Gesetz) gebendes Ursprungsprinzip zugrunde legte.[1] „Wer aber das Unendliche voraussetzt, soll sagen, was das ist. Wenn es in dem Sinne unendlich ist, daß es nicht bis zum Ende zu durchlaufen, so ist klar, daß ein Derartiges unter dem Seienden nicht existiert, weder ein Unendliches an sich, noch an einer andern Natur als ein einem Körper Zukommendes (als ein Akzidens). An sich unendlich kann es nicht sein, weil (dann) auch sein Teil notwendig unendlich ist, als Akzidens kann es nicht sein, weil das, dem es zukommt, nicht an sich unendlich ist, noch einfach, noch Materie. Auch nicht die Atome werden die Rolle der Materie vertreten, die überhaupt nicht sind; denn jeder Körper ist durchaus teilbar; und die Kontinuität der Körper und das Feuchte . . . . . "[1] Wie wir also sehen, spielt Plotin die Kontinuität gegen die Atomtheorie aus und bestreitet, daß das Unendliche, weder im Großen noch im Kleinen als fertig gedacht, eine fruchtbare Hypothese sein könne. Er weist darauf hin, daß das Unendliche im Großen wie im Kleinen, als abgeschlossenes Sein ein in sich widersprechender Begriff ist. Bei der ganzen Erörterung ist Plotin von Aristoteles abhängig.[2] Den abgerissenen Satz des ersten Teiles seiner Behauptung darf man wohl so vollenden: denn aus Endlichem kann das Unendliche nicht zusammengesetzt sein; und dieses Argument trifft auf ein sinnlich gedachtes abgeschlossenes Unendliche völlig zu. Den zweiten Teil seines Beweises kann man vielleicht so verstehen: Erstens: dasjenige, von welchem das Unendliche ein Akzidens wäre, kann nicht selbst unendlich sein, weil ja in diesem Falle das eine Unendliche im andern wäre, notwendig das eine das andere begrenzte und somit endlich machte. Zweitens: das Substrat des Unendlichen würde aber auch nicht einfach sein können, denn das Unendliche muß aus vielen

---

[1]) Enn. II, 4, 7. *Ὁ δὲ τὸ ἄπειρον ὑποθεὶς τί ποτε τοῦτο λεγέτω. καὶ εἰ οὕτως ἄπειρον, ὡς ἀδιεξίτητον, ὡς οὐκ ἔστι τοιοῦτόν τι ἐν τοῖς οὖσιν οὔτε αὐτοάπειρον οὔτε ἐπ' ἄλλῃ φύσει ὡς συμβεβηκὸς σώματί τινι, τὸ μὲν αὐτοάπειρον, ὅτι καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ ἐξ ἀνάγκης ἄπειρον, τὸ δὲ ὡς συμβεβηκός, ὅτι τὸ ᾧ συμβέβηκεν ἐκεῖνο οὐκ ἂν καθ' ἑαυτὸ ἄπειρον εἴη οὐδὲ ἁπλοῦν οὐδὲ ὕλη, ἔστι δῆλον. ἀλλ' οὐδὲ αἱ ἄτομοι τάξιν ὕλης ἕξουσιν αἱ τὸ παράπαν οὐκ οὖσαι. τμητὸν γὰρ πᾶν σῶμα κατὰ πᾶν. καὶ τὸ συνεχὲς δὲ τῶν σωμάτων καὶ τὸ ὑγρόν . . . . .*

[2]) Vergleiche hierzu, was Aristoteles selbst ausführt in Phys. III, 4—7, und A. Görland: Aristoteles und die Mathematik, Marburg 1899.

Teilen bestehen. Und endlich drittens: das gedachte Substrat, dem das Unendliche als Akzidens zukäme, müßte vielmehr selbst ein Konkretum sein; aber nicht *ὕλη*, sondern *εἶδος*.

Es ist überall der Einheitsgedanke, der uns in Plotin gleichsam als die Rechtfertigung seines ganzen Philosophierens entgegentritt. Das ist gerade die Grundfrage des Idealismus, wie die Einheit zustande komme. Hierfür geht der Psychologie für immer die Kompetenz ab. Wie will sie etwa erklären, wie aus den Tast-, den Farben-, den Gehör- und wer weiß, welchen andern Empfindungen, die Einheit des Raumbewußtseins, das ihr doch das Facit daraus zu sein dünkt, entsteht? Hier ist allein das Denken, oder in der Sprache Plotins der *νοῦς* kompetent. Man kann überhaupt hieran nur zweifeln, solange man die Einheit nur als Produkt einer Summation zu denken vermag. Und selbst hierbei würde man dem Element der Summation, der Eins, unrecht tun, wenn man sie aus dem Sinnlichen ableiten wollte, wie schon Platon gewußt hat, der sie deshalb zur Idee erhob, die man nur mit der Dianoia fassen könne *(διανοηθῆναι μόνον ἐγχωρεῖ)*.[1]

Die moderne Logik unterscheidet diese Einheit der Allheit von der Einheit der Mehrheit. Diesen Unterschied kennt im wesentlichen auch schon Plotin. „Keineswegs ist die Eins an sich dasselbe, wie die Eins in der Einheit oder Zweiheit oder den übrigen Zahlen.“[2] Wir erinnern auch an die soeben zitierte Stelle, wo die numerische Einheit der Einheit der Form nach gegenübergestellt wurde.[3] Die Einheit umschließt die Allgemeinheit gleichsam durch „ein“ Gesetz. Jedes Element verdankt ihm seine Existenz. „Der Verstand also soll das Seiende sein, der alles in sich enthält, nicht wie an einem Ort, sondern wie sich selbst enthalte er es und Eins sei er für dieses. Alles ist dort zugleich beisammen und nichtsdestoweniger getrennt.“[4]

Die höchste Einheit der Erkenntnis muß die Einheit des Systems sein. Auf ihr beruht der Charakter der Wissenschaft. Diesen Gedanken spricht Plotin an den Stellen aus, in denen er von der Einheit der Wissenschaft handelt. Die oberste

---

1) Platon Rep. 526 A.

2) Enn. VI, 2, 11. *Οὐδὲ γὰρ ταὐτὸν τὸ ἓν τὸ ἐπ' αὐτοῦ τοῦ ἓν τῷ ἐπὶ μονάδος καὶ δυάδος καὶ τῶν ἄλλων ἀριθμῶν.*

3) Enn. II, 1, 1. Vgl. auch VI, 2, 20.

4) Enn. V, 9, 6. *Νοῦς μὲν δὴ ἔστω τὰ ὄντα, καὶ πάντα ἐν αὐτῷ οὐχ ὡς ἐν τόπῳ ἔχων, ἀλλ' ὡς αὐτὸν ἔχων καὶ ἓν ὢν αὐτοῖς. πάντα δὲ ὁμοῦ ἐκεῖ καὶ οὐδὲν ἧττον διακεκριμένα.*

Voraussetzung, von der die Einzeldisziplinen herleitbar sind, ist „die“ Wissenschaft. Alle Einzeldisziplinen sollen auf einer einheitlichen Grundlegung basiert werden. „Die Wissenschaft ist vor den Teildisziplinen, und die Teildisziplin vor den Teilen in ihr. — (Ebenso verhält es sich beim Nus.) Jene (die Einzelnus) aber enthalten in sich, indem sie eben nur teilweise Nus sind, den ganzen, wie die bestimmte Wissenschaft die Wissenschaft.“[1] Die einzelnen Richtungen unserer geistigen Betätigung sind nicht voneinander unabhängig. Ein Band umschließt sie alle: die Einheit der Wissenschaft. „Wie die ganze Wissenschaft alle Theoreme umfaßt, so ist jeder Teil der ganzen nicht wie örtlich geschieden, sondern jeder hat seine Kraft in dem Ganzen.“[2] Dies folgt eigentlich schon aus der Einsicht in den deduktiven Charakter der Erkenntnis, insofern von gemeinsamen obersten Prämissen ausgegangen werden muß, die dann für alle Einzeldisziplinen auch als gemeinsamer Quell und vereinigendes Band angesehen werden können. Auch bedingen die Teile einander wechselseitig, und die Forderung der widerspruchslosen Einheit dient als Ausgangs- und Endpunkt. „Wie bei der einen, ganzen Wissenschaft die Teilung in die jedesmaligen Theoreme sich vollzieht, ohne daß sie zerstreut und zerstückelt wird, sondern jedes enthält der Kraft nach das Ganze, bei welchem dasselbe ist Anfang und Ende.“[3] Vgl. ferner: „Niemand soll daran zweifeln, daß die ganze Wissenschaft und ihre Teile existieren derart, daß sie ganz bleibt und die Teile von ihr abhängen. ..... In dem Teil liegt das Geeignete. Es erhält seine Kraft, wenn es sich gleichsam dem Ganzen nähert. Man darf nicht glauben, daß dieser verlassen von den andern Theoremen sei; sonst wird er nicht mehr logisch systematisch oder wissenschaftlich sein, sondern wie die Aussagen eines Kindes.“[4]

---

[1]) Enn. VI, 2, 20. *Ἐπιστήμη πρὸ τῶν ἐν μέρει εἰδῶν, καὶ ἡ ἐν εἴδει δὲ ἐπιστήμη πρὸ τῶν ἐν αὐτῇ μερῶν ..... ἐκείνους τε αὖ ἐν τοῖς ἐν μέρει οὖσιν ἔχειν τὸν καθόλου, ὡς ἡ τὶς ἐπιστήμη τὴν ἐπιστήμην.*

[2]) Enn. V, 9, 8. *Ὡς ἡ ὅλη ἐπιστήμη τὰ πάντα θεωρήματα, ἕκαστον δὲ μέρος τῆς ὅλης οὐχ ὡς διακεκριμένον τόπῳ, ἔχον δὲ δύναμιν ἕκαστον ἐν τῷ ὅλῳ.*

[3]) Enn. III, 9, 2. *Οἷον μιᾶς ἐπιστήμης τῆς ὅλης ὁ μερισμὸς εἰς τὰ θεωρήματα τὰ καθέκαστα οὐ σκεδασθείσης οὐδὲ κατακερματισθείσης, ἔχει δὲ ἕκαστον δυνάμει τὸ ὅλον, οὗ τὸ αὐτὸ ἀρχὴ καὶ τέλος.*

[4]) Enn. IV, 9, 5. *Μὴ δή τις ἀπιστείτω. καὶ γὰρ ἡ ἐπιστήμη ὅλη καὶ τὰ μέρη αὐτῆς ὡς μένειν τὴν ὅλην καὶ ἀπ' αὐτῆς τὰ μέρη ..... ἐν δὲ τῷ μέρει τὸ ἕτοιμον. ἐνδυναμοῦται δὲ οἷον πλησιάσαν τῷ ὅλῳ. ἔρημον δὲ τῶν ἄλλων θεωρημάτων οὐ δεῖ νομίζειν. εἰ δὲ μή, ἔσται οὐκέτι τεχνικὸν οὐδὲ ἐπιστημονικόν, ἀλλ' ὥσπερ ἂν καὶ εἰ παῖς λέγοι.*

Die Teilwissenschaft muß sich als Glied dem System der Wissenschaften einordnen. Sie muß ihren Ursprung aus ihm legitimieren können.

So wie die höchste Einheit des in der Wissenschaft erfaßten kosmischen Seins durch den Systemgedanken begründet und gesichert wird, so muß auch im individuellen Seelenleben das Ich oder das theoretische Selbstbewußtsein den höchsten Beziehungspunkt abgeben, welcher die Einheit des Geisteslebens sichert. Es verdient der Umstand Erwähnung, wenn er auch von dem eigentlichen Thema unserer Arbeit abseits liegt, daß Plotin der erste ist, welcher den Begriff des Selbstbewußtseins zuerst richtig gefaßt hat. Vgl. H. Siebeck: Gesch. d. Psych. 337 ff. Er hebt ausdrücklich die Identität des Denkenden und Gedachten im Selbstbewußtsein hervor, wie sich aus Stellen, wie den folgenden klar ergibt[1]: „Dann muß man sehen, ob das Denken Platz hat, zu fassen einen Verstand, der nur denkt, der sich dessen aber nicht bewußt ist, daß er denkt.“ Die Einheit des Selbstbewußtseins, das war der Punkt, von dem aus sich die moderne Zeit seit dem Beginne der Renaissance der Einheit der Welt zu bemächtigen bestrebt war, und so versteht es sich, wie man damals neben Platon auch auf Plotin zurückgreifen konnte. Es ist Plotins Errungenschaft, welche sich im cogito, ergo sum des Augustin, des Descartes und der transzendentalen Apperzeption Kants fruchtbar erweist.[2]

Die Ethik Plotins.

Das System der Wissenschaft in seiner Vollendung bleibt natürlich stets Ideal. Es ist der höchste Punkt und das Ziel, nach dem unser geistiges Auge gerichtet sein muß, wohin zu gelangen das Streben einer jeden fruchtbaren, wissenschaftlichen Arbeit sein muß. Relative Einheiten, die auf einem bestimmten Kulturstandpunkt erreicht werden können, werden durch den Fortschritt und das Auftauchen neuer Einsichten, welche nicht in den Rahmen der gegebenen Erkenntnis einzufügen sind, aufgehoben, und so wird das Problem der Einheit immer wieder

---

[1]) Enn. III, 9, 3 (vgl. Siebeck, G. d. Ps. 339) und Enn. II, 9, 1 *ἔπειτα δεῖ σκοπεῖν εἰ καὶ αἱ ἐπίνοιαι χώραν ἔχουσι λαβεῖν νοῦν νοοῦντα μόνον, μὴ παρακολουθοῦντα δὲ ἑαυτῷ ὅτι νοεῖ.*

[2]) Vgl. H. Leder: Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und Descartes. Marburg 1901. S. 66—75.

aufs neue aufgerollt. Und nicht unberührt bleibt hiervon die sittliche Kultur.

Plotin hat gewußt, wie wir sehen werden, daß Erkenntnis oder Bewußtsein Voraussetzung des sittlichen Handelns ist. Nur bewußtes Handeln verdient das Prädikat: sittlich oder: unsittlich. Daher ist der Fortschritt der theoretischen Kultur zugleich eine Vorbedingung für den Fortschritt der praktischen; und die höchste theoretische Einheit würde die Realisierung des höchsten sittlichen Ideals allererst ermöglichen. Daher ist es ein Ziel, ein Unbedingtes, auf das sich die ganze Kulturentwicklung zubewegt, die Idee des Guten, wie es von Platon schon genannt wurde.

So wird auf diesem Standpunkte das Gute weit über die jeweilige Wirklichkeit hinausgehoben, ja gewinnt ihr gegenüber eine geistige Transzendenz, insofern kein sinnliches Auge jene vollendete Einheit je zu erblicken vermag, welche selbst dem geistigen Auge nur wie ein ferner Lichtschein und ein gewußtes, aber nicht ergriffenes Ziel erscheint. Leicht kann dieser Gedanke der völligen Nichtwirklichkeit im Sinne der Bedeutung der Sinnenwelt dazu verführen, das sittliche Ideal als ein seinem Wesen nach der sinnlichen Realisierung Unzugängliches zu schildern. Und dieser Gefahr ist auch Plotin nicht ganz entgangen, wenn er sich bemüht, von Gott als dem letzten Endziel nicht nur jedes Sinnliche, sondern auch, sozusagen, jedes Geistige abzuwehren. Doch hat er die Transzendenz Gottes nie in dem Sinne gelehrt, daß etwa erst das Jenseits, eine Welt nach dem Tode, dem Menschen die Annäherung und die relative Erkenntnis Gottes möglich machte, sondern Gott ist durchaus das Endziel und die Zukunft dieser Welt.

Jenes Bemühen also, Gott über alle endliche Wirklichkeit zu erheben, spricht sich aus in Stellen, wie der folgenden: „Was ist nun heilig? Denn auch nicht, wenn wir sagen würden, es sei das Gute und Allereinfachste, werden wir etwas Klares und Deutliches sagen, auch indem wir die Wahrheit sagen, solange wir nicht etwas haben, worauf unser Denken bei dieser Behauptung sich stützt. Nämlich, auch die Erkenntnis des anderen geschieht durch den *νοῦς,* und man vermag nur durch die Vernunft Vernünftiges zu erkennen. Dies aber übersteigt die Natur des Nus; mit welcher zusammengefaßten Erkenntniskraft würde dieses also erfaßt? Hierzu muß man erklären: Wir werden sagen, es sei möglich durch das Entsprechende (Analoge) in uns.“[1]

[1]) Enn. III, 8, 8. *τί σεμνόν; οὐδὲ γὰρ, εἰ λέγοιμεν τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ*

Man sieht, selbst wo die Erkenntnis scheinbar aufgehoben wird, wird um so kräftiger an sie appelliert. Auch vom kritischen Standpunkte gilt: Freilich kann man das letzte Ziel nicht denken, weil hierzu eben die Vollendung der Wissenschaft schon erforderlich wäre. Andrerseits muß man es doch denken, nämlich als Leitstern und heuristisches Prinzip des Handelns. So bleibt nichts übrig, als es nach der Analogie im Endlichen zu erblicken, d. h. vom jeweiligen Standpunkt der Wissenschaft aus die höchstmögliche Einheit zu ergreifen. Denselben Gedanken spricht Kant einmal aus in der Kr. d. pr. Vern. (A 99—100): „was aber mit ihnen in Verbindung noch sonst für Eigenschaften, die zur theoretischen Vorstellungsart solcher übersinnlichen Dinge gehören, herbeigezogen werden möchten, diese insgesamt alsdann gar nicht zum Wissen, sondern nur zur Befugnis (in praktischer Hinsicht aber gar zur Notwendigkeit) sie anzunehmen und vorauszusetzen gezählt werden, selbst da, wo man übersinnliche Wesen (als Gott) nach einer Analogie, d. i. dem reinen Vernunftverhältnisse, dessen wir in Ansehung der sinnlichen uns praktisch bedienen, annimmt, und so der reinen theoretischen Vernunft durch die Anwendung aufs Übersinnliche, aber nur in praktischer Absicht, zum Schwärmen ins Überschwängliche nicht den mindesten Vorschub gibt.“ Um einen Vergleich zu gebrauchen, möchte man sagen: Die Gottheit Plotins sei wie eine Statue, die, niedrig aufgestellt, wenigen zwar, diesen aber deutlich sichtbar sei; möglichst hoch gestellt jedoch würde sie von allen gesehen, von keinem aber deutlich erkannt werden können; sie wird zum focus imaginarius, wie Kant sagen würde.

Auch darf man nicht glauben, Plotin sei bei der bloßen Verneinung stehen geblieben. Kraft seines Intellektes macht er trotzdem Aussagen über Gott. „Daher ist die Ewigkeit heilig und dasselbe wie Gott.“[1] Gott gibt sich, wie es an derselben Stelle weiter lautet, als „ruhiges identisches permanentes Sein“[2] kund. Das ist verständlich, weil Plotin Gott als letztes

---

ἁπλούστατον εἶναι, δῆλόν τι καὶ σαφὲς ἐροῦμεν τὸ ἀληθὲς λέγοντες, ἕως ἂν μὴ ἔχωμεν ἐπὶ τί ἐρείδοντες τὴν διάνοιαν λέγομεν. καὶ γὰρ αὐτῆς γνώσεως διὰ νοῦ τῶν ἄλλων γιγνομένης καὶ τῷ νῷ νοοῦν τι γιγνώσκειν δυναμένων ὑπερβεβηκὸς τοῦτο τὴν νοῦ φύσιν τίνι ἂν ἁλίσκοιτο ἐπιβολῇ ἀθρόᾳ; πρὸς ὃ δεῖ σημᾶναι, οἷόν τε τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ φήσομεν. (Die Analogie ist gemeint auf seiten der Erkenntniskraft, nicht des Objektes. Vgl. das Folgende.)

[1]) Enn. III, 7, 5. *Ὅθεν σεμνὸν ὁ αἰών, καὶ ταὐτὸν τῷ θεῷ ἡ ἔννοια λέγει.*

[2]) *τὸ εἶναι ὡς ἀτρεμὲς καὶ ταὐτὸν καὶ ἀΐδιον . . .*

Ziel denkt. „Der alles ordnende Zeus, der für alles sorgt und alles leitet, hat in alle Zeit eine königliche Seele und einen königlichen Verstand und Vorsicht.“ [1] Dieses Beispiel hat Plotin, wie er uns selbst mitteilt, aus Platon. „Es ist recht, wenn man sagt, dieselbe Weisheit herrsche und sie bestehe als die Weisheit gleichsam des ganzen Kosmos; sie sei die vielfach mannigfaltige, dann wieder einfache Weisheit des einen großen Lebewesens, die durch das Viele nicht anders werde, sondern sie sei ein Begriff und zugleich alles.“ [2] In theoretischer Hinsicht bedeutet eben Gott das wahre Sein gegenüber der Vielheit seiner Erscheinungen. Freilich besitzen wir nie dieses absolute Sein, sondern wir suchen danach in alle Ewigkeit.

Von hier aus läßt sich leicht der Umschwung in die Bedeutung der Idee des Guten als des ewig fernen Zieles verstehen. „Man muß dem Guten zustreben und das Streben muß darauf hingehen. . . . . . Um dieses (das Gute) ist ein großer und äußerster Wettkampf vorgesetzt, um seinetwillen (ist) auch jede Mühe, um nicht unteilhaftig zu sein des besten Anblicks.“ [3] „Dort nun (im *κόσμος νοητός*), sagt Platon, sei das Urbild, das „Gutartige“ *(ἀγαθοειδές)*, weil es in den *εἴδη*, den Ideen, (als deren Prinzip) „das Gute“ hat.“ [4] Der Zusatz ist von Plotin. Platon weiß es und ist sich klar darüber, daß die Idee nicht völlig in Erscheinung treten kann. Für Plotin kann der Intellekt die Idee des Guten fassen. „Und die das Gute erfaßt haben, glauben, sich zu genügen, nämlich am Ziel angekommen zu sein.“ [5] Trotzdem soll die Idee des Guten auch *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* und *ἀνυπόθετον* sein. In den Ideen, den theoretischen, wie ästhetischen hat der Intellekt das Urgute, das oberste Prinzip und den Grund aller Dinge. „Das ursprüng-

---

1) Enn. IV, 4, 9. *Ὁ δὲ πάντα κοσμῶν Ζεὺς καὶ ἐπιτροπεύων καὶ διατιθεὶς, εἰς ἀεὶ ψυχὴν βασιλικὴν καὶ βασιλικὸν νοῦν ἔχων καὶ πρόνοιαν.*

2) Enn. IV, 4, 11. *Καὶ δὴ τὴν αὐτὴν φρόνησιν ἄξιον περιθεῖναι καὶ ταύτην καθόλου εἶναι οἷον κόσμου φρόνησιν ἑστῶσαν, πολλὴν μὲν καὶ ποικίλην καὶ αὖ ἁπλῆν ζῴου ἑνὸς μεγίστου, οὐ τῶ πολλῷ ἀλλοιουμένην, ἀλλὰ ἕνα λόγον καὶ ὁμοῦ πάντα.*

3) Enn. I, 6, 7. *Ἐφετὸν μὲν γὰρ ὡς ἀγαθὸν καὶ ἡ ἔφεσις πρὸς τοῦτο . . . . . οὗ δὴ καὶ ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος ψυχαῖς προκεῖται, ὑπὲρ οὗ καὶ ὁ πᾶς πόνος, μὴ ἀμοίρος γενέσθαι τῆς ἀρίστης θέας.* Man vgl. auch I, 6, 7. Anfang. Cf. Platon Phädrus.

4) Enn. VI, 7, 15. *Ἐκεῖ δὲ τὸ ἀρχέτυπον τὸ ἀγαθοειδές φησιν ⟨Πλάτων⟩, ὅτι ἐν τοῖς εἴδεσι τὸ ἀγαθὸν ἔχει.* Cf. Staat 509 A.

5) Enn. V, 5, 12. *Καὶ οἴονται δὲ ἀγαθὸν λαβόντες ἀρκεῖν αὐτοῖς ἅπαντες. εἰς γὰρ τέλος ἀφῖχθαι.*

lichst Gute hat sich uns herausgestellt als über allem Seienden befindlich, als das allein Gute, und nichts in sich Enthaltende, sondern ungemischt, alles überragend und die Ursache von allem."[1] Das Streben nach dem höchsten Gute darf nicht als Bestimmungsgrund irgend eine Materie haben, sondern muß rein sein und ein Gesetz der praktischen Vernunft. „Das Streben nach dem Guten jedoch soll kein gemeinsamer Zustand sein, sondern soll der Seele gehören, wie auch das andere."[2] Wenn das Gute kein Leiden der Seele, sondern etwas, was ihr selbst eigen ist, sein soll, so sieht man wohl, wie kein endliches erreichbares Ziel dieser Forderung genügt; denn indem die Seele das Sein zum Endlichen bestimmt, wird es dadurch gleichsam bedingt, und wenn man es in dieser Bedingtheit als das Absolute setzt, so wird eben damit auch die Seele ihrer Freiheit beraubt und in das Endliche eingesponnen. Wenn es aber ein selbsteignes Besitztum der Seele sein soll, dann muß es unendlich sein, wie die Vernunft selbst in ihrem Streben.

Die Realisierung der Idee als des Seinsollenden soll sich in der Zukunft vollziehen. So ruht das Sein der Welt stets in der Zukunft. „Die geschaffenen Dinge haben ein Sein vom Anfang ihres Entstehens an bis man zu dem äußersten Punkte ihrer Lebenszeit kommt, in dem sie nicht mehr sind. Dieses Sein wird also immer sein, und wenn jemand dies wegnähme, dann wäre ihr Leben vernichtet. Daher hört auch ihr Dasein auf. . . . . . Deshalb eilt es auch auf das Zukünftige los und will nicht stehen bleiben. Es zieht sich sein Sein herbei, indem es dies und dann jenes wirkt und sich im Kreise bewegt durch ein gewisses Trachten nach dem Sein. In dieser seiner Verfassung ist für uns der Grund gefunden für die Bewegung, welche so zueilt auf das ewige Sein durch das Zukünftige."[3]

---

[1]) Enn. V, 5, 13. *Τὸ ἄρα πρώτως καὶ τἀγαθὸν ὑπέρ τε πάντα τὰ ὄντα ἀναπέφανται ἡμῖν καὶ μόνον ἀγαθὸν καὶ οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ, ἀλλὰ ἀμιγὲς πάντων καὶ ὑπὲρ πάντα καὶ αἴτιον τῶν πάντων.*

[2]) Enn. I, 1, 5. *Ἡ δὲ τοῦ ἀγαθοῦ ὄρεξις μὴ κοινὸν πάθημα ἀλλὰ ψυχῆς ἔσται, ὥσπερ καὶ ἄλλα.*

[3]) Enn. III, 7, 4. *Κινδυνεύει γὰρ τοῖς μὲν γεννητικοῖς ἡ οὐσία εἶναι τὸ ἐκ τοῦ ἐξ ἀρχῆς εἶναι τῆς γενέσεως, μέχρι περ ἂν εἰς ἔσχατον ἥκῃ τοῦ χρόνου, ἐν ᾧ μηκέτι ἔστι, τοῦτο δὲ τὸ ἔσται εἶναι, καὶ, εἴ τις τοῦτο παρέλοιτο, ἠλαττῶσθαι ὁ βίος. ὥστε καὶ τὸ εἶναι . . . . . διὸ καὶ σπεύδει πρὸς τὸ μέλλον εἶναι καὶ στῆναι οὐ θέλει ἕλκον τὸ εἶναι αὐτῷ ἐν τῷ τι ἄλλο καὶ ἄλλο ποιεῖν καὶ κινεῖσθαι κύκλῳ ἐφέσει τινὶ οὐσίας. ὥστε εἶναι ἡμῖν εὑρημένον καὶ τὸ αἴτιον τῆς κινήσεως τῆς οὕτω σπευδούσης ἐπὶ τὸ ἀεὶ εἶναι τῷ μέλλοντι.*

Auf die Zukunft gründet sich die Ethik und insbesondere die Stellung des Menschen zur Welt. Was für den Begriff des Menschen, wie ihn Plotin aufstellt, wichtig ist, das ist die Unterscheidung des Individuums von der Person, worin sich der Unterschied zwischen der Einzelheit und dem Einen der Allheit widerspiegelt, auf den wir schon geachtet haben. „Oben aber (im *κόσμος νοητός*) ist jedes alles, unten aber (im Sinnlichen) ist nicht jedes alles. Auch jeder Mensch, sofern er ein Teil ist (vom Sinnlichen) ist nicht der ganze Mensch.“ [1] „Das andere aber wird nur genannt, wie es eben genannt wird, z. B. Mensch. Denn auch wenn wir manchmal sagen, ein Mensch, sagen wir dies in Beziehung auf zwei. ..... Eins bedeutet nicht dasselbe in Hinsicht der Einheit wie in Hinsicht der Zahl 1, 2 usf.“ [2] Die Tendenz zum Nebenmenschen vollendet erst den Begriff des Menschen. Der Begriff des Menschen deckt sich nicht mit dem Begriffe irgendeines Individuums. Bei Plotin handelt es sich nicht mehr um den Begriff vom Schuhmacher oder dem Tapferen, vielmehr bildet der Mensch überhaupt das Problem. „Wenn aber der Begriff des Menschen dort ist (im Intelligiblen), dann auch des vernünftigen und künstlerisch tätigen, und die Künste sind Erzeugnisse des Denkens. Es müssen da aber auch von dem Allgemeinen die Ideen sein, nicht vom Sokrates, sondern vom Menschen überhaupt. Man muß sehen, ob auch vom Menschen, was er überhaupt ist.“ [3] Der Mensch überhaupt ist der Mensch an sich, der *αὐτοάνθρωπος* [4], der nicht irgendeinem Individuum korrespondiert, der vielmehr den Gedanken der Menschheit vertritt. Wenn die Idee des Menschen nicht auf das Individuum gehen darf, dann hat auch die Stoa nicht recht, ihr Ideal des Weisen aufzustellen. Denn sie bleibt so immer am Individuum kleben. Die Idee des Menschen überhaupt bei Plotin hat nichts Subjektives mehr. Sie ist allgemein. Wir sollen dem Guten an sich nachstreben, aber *οὐ πρὸς ἀνθρώπους*

---

[1]) Enn. III, 2, 14. *Τὸ μὲν γὰρ ἄνω πᾶν πάντα, τὸ δὲ κάτω οὐ πάντα ἕκαστον, καὶ ἄνθρωπος δὴ καθ' ὅσον μέρος ἕκαστος οὐ πᾶς.*

[2]) Enn. VI, 2, 11. *Ὅθεν τὰ μὲν ἄλλα λέγεται ἃ λέγεται μόνον οἷον ἄνθρωπος. καὶ γὰρ, εἴ ποτε λέγοιμεν εἷς, πρὸς δύο λέγομεν. ..... οὐδὲ γὰρ ταὐτὸν τὸ ἓν τὸ ἐπ' αὐτοῦ τοῦ ἓν τῷ ἐπὶ μονάδος καὶ δυάδος καὶ τῶν ἄλλων ἀριθμῶν.*

[3]) Enn. V, 9, 12. *Εἶ δὲ ἀνθρώπου ἐκεῖ, καὶ λογικοῦ ἐκεῖ καὶ τεχνικοῦ, καὶ αἱ τέχναι νοῦ γεννήματα οὖσαι. χρὴ δὲ καὶ τῶν καθόλου λέγειν τὰ εἴδη εἶναι, οὐ Σωκράτους, ἀλλ' ἀνθρώπου.*

[4]) Enn. V, 9, 13. *ἀνθρώπου ὁ αὐτοάνθρωπος ἕτερος.*

ἀγαθοὺς ἡ ὁμοίωσις.[1] „Tier aber ist der belebte Körper. Der wahrhafte Mensch aber, der rein von diesem die im Denken befindlichen Tugenden hat, ist ein andrer.“[2] Mit Recht wird auch der Tugend das Denken vorangestellt von Plotin. Doch macht sich bereits hier in seiner Formulierung des Tugendbegriffes ein Fehler bemerkbar, auf den wir später einzugehen gedenken.

Wenn Plotin den wahren Menschen nur in dem intelligiblen Sein suchte, in dem Lebewesen das Löwenartige[3], das vielgestaltige Tier, so konnte die Ansicht aufkommen, zumal die zweideutige Bezeichnung des Höheren, nicht nur als Reineren, sondern auch als des Besseren[4] diesem Irrtum zugunsten kam, daß die Materie an und für sich das Prinzip des Bösen sei. Das ist jedoch nicht Plotins Meinung, wie man aus den folgenden Zitaten leicht ersehen mag. „Zunächst nun muß gesagt werden, daß nicht überhaupt das Unbestimmte verachtet werden darf, auch nicht das, was nach eigner Absicht gestaltlos ist, wenn es sich hingeben wollte dem, was ursprünglicher als es selbst ist und dem Besten.“[5]

Wir haben es für das Gegebene der sinnlichen Wahrnehmung gesehen, daß es eben das Bestimmbare ist, und dieselbe Bedeutung haben wir auch für die Materie schon festgestellt.[6] Die Materie kann am Seienden teilhaben, das Böse nicht. „Man kann einzusehen suchen, ob es überhaupt zum Seienden gehört. — Wie könnte sich jemand das Schlechte als Idee vorstellen, das gerade in der Abwesenheit jegliches Guten vorgestellt wird.“[7] „Es bleibt also nur übrig, daß es unter das Nichtseiende gehört.“[8] Das Böse kann ich nicht zur Hypothese machen. Wozu wäre sie fruchtbar?

---

1) Enn. I, 2, 27.

2) Enn. I, 1, 10. *Θηρίον δὲ ζῳωθὲν τὸ σῶμα. ὁ δ'ἀληθὴς ἄνθρωπος ἄλλος ὁ καθαρὸς τούτου τὰς ἀρετὰς ἔχων τὰς ἐν νοήσει.*

3) Enn. I, 1, 7.

4) Enn. I, 1, 2. *παρὰ τῶν πρὸ αὐτοῦ ἔχειν, ὧν μὴ ἀποτέτμηται κρειττόνων ὄντων.* Die Seele soll sich an das, was ursprünglicher ist als sie, halten, von dem sie als dem Besseren nicht abgeschnitten ist.

5) Enn. II, 4, 3. *Πρῶτον οὖν λεκτέον, ὡς οὐ πανταχοῦ τὸ ἀόριστον ἀτιμαστέον οὐδὲ ὃ ἂν ἄμορφον ᾖ τῇ ἑαυτοῦ ἐπινοίᾳ, εἰ μέλλοι παρέχειν αὑτὸ τοῖς πρὸ αὑτοῦ καὶ τοῖς ἀρίστοις.*

6) Wir verweisen hier, um nichts wiederholen zu müssen, darauf zurück, was wir über die Materie gesagt haben.

7) Enn. I, 8, 1. *Γνωσθείη ἂν ὅλως εἰ ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν ..... εἶδος δὲ τὸ κακὸν πῶς ἄν τις φαντάζοιτο ἐν ἀπουσίᾳ παντὸς ἀγαθοῦ ἰνδαλλόμενον.*

8) Enn. I, 8, 3. *Λείπεται τοίνυν ἐν τοῖς μὴ οὖσιν εἶναι.*

Aus demselben Grunde (der Nichtbewährung als Hypothesis) wird auch die Lust als ein Kriterium der Ethik verworfen. „Alle Menschen gebrauchen von Anfang an die Wahrnehmung vor dem Verstande, und da sie dem Sinnlichen als dem Ersten sich zuwandten, verharren die einen ihr Leben lang hierbei, dies für das Erste und Letzte zu halten; und sie sind der Meinung, da sie das Traurige und das Angenehme im Sinnlichen, jenes für schlecht und dieses für gut halten, daß es ausreiche, wenn sie immer dem einen folgten und das andere zurückwiesen. — Die andern erheben sich zwar ein wenig über die Unteren, da der bessere Teil ihrer Seele von dem Angenehmen zum Schöneren ihnen den Antrieb gibt. — Eine dritte Art von göttlichen Menschen sieht mit besserer Kraft und Schärfe der Augen, gleichsam infolge seiner Scharfsichtigkeit, den Glanz bei dem Oberen und strebt dahin."[1] Die Lust wird also verworfen, zwar nicht überhaupt, sondern nur als Motiv für das Handeln. Vielmehr „man muß erkennen, nicht nur, daß dies angenehm, sondern daß es gut sei. . . . . . Nicht im Lustempfinden wird das gut leben bestehen, sondern in der Erkenntnis, daß die Lust etwas Gutes ist. Das Urteil ist besser als das, was nach der Affektion geschieht (wie z. B. die Lust), denn es ist Logos oder Verstand. Die Lust ist Affektion. Nirgends aber vermag das Unvernünftige mehr als die Vernunft."[2]

Alles strebt nach dem Guten, und alles soll danach streben. Dies wird unbedingt einmal gefordert: das Gute ist um seiner selbst willen zu erstreben. „Dieses nun (das Gute) muß, auch wenn die Lust es nicht begleitet, ergriffen und seiner selbst wegen erstrebt werden."[3] Aus alledem geht zur Evidenz

[1]) Enn. V, 9, 1. *Πάντες ἄνθρωποι ἐξ ἀρχῆς αἰσθήσει πρὸ νοῦ χρησάμενοι καὶ τοῖς αἰσθητοῖς προσβαλόντες πρώτοις ἐξ ἀνάγκης οἱ μὲν ἐνταυθοῖ καταμείναντες διέζησαν ταῦτα πρῶτα καὶ ἔσχατα νομίσαντες, καὶ τὸ ἐν αὐτοῖς λυπηρόν τε καὶ ἡδὺ τὸ μὲν κακὸν, τὸ δὲ ἀγαθὸν ὑπολαβόντες ἀρκεῖν ἐνόμισαν, εἰ τὸ μὲν διώκοντες, τὸ δ'ἀποικονομούμενοι διεγένοντο. . . . . . οἱ δὲ ἤρθησαν μὲν ὀλίγον ἐκ τῶν κάτω κινοῦντος αὐτοὺς πρὸς τὸ κάλλιον ἀπὸ τοῦ ἡδέος τοῦ τῆς ψυχῆς κρείττονος. . . . . . τρίτον δὲ γένος θείων ἀνθρώπων δυνάμει τε κρείττονι καὶ ὀξύτητι ὀμμάτων εἶδέ τε ὥσπερ ὑπὸ ὀξυδορκίας τὴν ἄνω αἴγλην. . . . . . καὶ ἐφίεται. . . . . .*

[2]) Enn. I, 4, 2. *δεῖ γνῶναι οὐ μόνον ὅτι ἡδὺ, ἀλλὰ ὅτι τοῦτο τὸ ἀγαθὸν . . . . . οὐ τοῖς ἡδομένοις τὸ εὖ ζῆν ὑπάρξει ἀλλὰ τῷ γιγνώσκειν δυναμένῳ, ὅτι ἡδονὴ τὸ ἀγαθόν. αἴτιον δὲ τοῦ εὖ ζῆν οὐχ ἡδονὴ ἔσται ἀλλὰ τὸ κρίνειν δυνάμενον ὅτι ἡδονὴ ἀγαθόν. καὶ τὸ μὲν κρῖνον βέλτιον ἢ κατὰ πάθος, λόγος γὰρ ἢ νοῦς· ἡδονὴ δὲ πάθος· οὐδαμοῦ δὲ κρεῖττον ἄλογον λόγου.*

[3]) Enn. VI, 7, 27. *Ἀλλὰ τὸ μὲν, εἰ μὴ ἕποιτο ἡδονή, αἱρετέον καὶ αὐτὸ ζητητέον.* Vgl. auch VI, 7, 23. Wie sollte das Gute nicht das Beste von allem Seienden sein? *Τὸ δὴ ἄριστον τῶν ὄντων πῶς οὐ τὸ ἀγαθόν ἐστι.*

hervor, daß nicht die Lust als Bestimmungsgrund des Willens von Plotin anerkannt wird, sondern das Sittliche, das Gute selbst. Auch hierin ist Plotin Platons treuer Schüler.

Wenn das Gute das Ziel unseres Strebens sein soll, muß es sich als gesetzmäßigen Bestimmungsgrund geltend machen können. Es muß durch Allgemeinheit oder, was dasselbe ist, durch die Einheit charakterisiert sein. „Wenn aber ein Ziel ist, dann muß es „eins" sein, nicht viele; denn so würde man nicht das Ziel, sondern Ziele suchen."[1] Durch solche Aussprüche ist der Relativismus auf dem sittlichen Gebiet in seiner Bedeutung in gleicher Weise erkannt wie eingeschränkt und ein sicheres Prinzip zur Beurteilung alles ethischen Evolutionismus gewonnen. Von solchem Standpunkte aus sieht man schon das Unsinnige des Skeptizismus, der aus der Verschiedenheit der Sitten auf eine Vielheit des Sittlichen schließt. Die verschiedenen Erscheinungsweisen des Sittlichen können eben nur als Stufen im Entwicklungsgange der sittlichen Kultur aufgefaßt werden; und der Gedanke der Einheit des Sittlichen läßt erst die Bemühungen der Menschheit um die sittliche Kultur begreiflich erscheinen. Gäbe es verschiedene Ziele, d. h. eine Sondersittlichkeit, sei es für die einzelnen Individuen, sei es für höhere Gemeinschaften (Völker, Nationen usw.), so wäre damit sowohl der Begriff der Menschheit, wie auch strenggenommen der der Sittlichkeit zerstört; denn entweder wären die sittlichen Sonderziele einander gleichwertig, dann dürften sie sich nicht widersprechen, sondern müßten sogar in einer höheren Einheit befaßt sein; oder aber sie wären nicht gleichwertig, dann müßte eben eins von ihnen das wertvollste, also im wahren Sinne das Endziel sein. Doch was so für die Menschheit dargetan ward, gilt natürlich in erhöhtem Maße für das Leben des Individuums als Einzelorganismus. „Einheitlich sind die freiwilligen Bestrebungen des einheitlichen Lebewesens."[2] „Wenn wir sagen „eins", und wenn wir sagen „das Gute", dann muß man dies für ein *(μίαν)* und dieselbe Natur halten."[3] „Auch nicht die Gerechtigkeit selbst und jede Tugend (selbst) ist Tugend, sondern gleichsam Musterbild. Was von ihr in der Seele ist,

---

1) Enn. I, 4, 6. *Εἰ δὲ τὸ τέλος ἕν τι εἶναι ἀλλ' οὐ πολλὰ δεῖ — οὕτω γὰρ ἂν οὐ τέλος, ἀλλὰ τέλη ἂν ζητοῖ.*

2) Enn. IV, 4, 35. *Μία γὰρ ἡ προαίρεσις ἑνὸς ζῴου.*

3) Enn. II, 9, 1. *Ὅταν λέγωμεν τὸ ἕν, καὶ ὅταν λέγωμεν τἀγαθὸν, τὴν αὐτὴν δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν.*

das ist Tugend."[1] Man vergleiche noch I, 2, 2, Anfang. „Die Tugenden machen uns besser, indem sie die Begierden begrenzen und messen."[2] In der Auffassung der Tugend spiegelt sich das Verhältnis von Geist und Materie wieder. Plotin unterscheidet zwischen natürlichen und vollendeten Tugenden. Über deren Wertunterschied äußert er sich so: „Leicht mag jemand natürliche Tugenden haben, aus denen, wenn die Einsicht hinzukommt, vollendete werden. Zu den natürlichen (kommt) also die Einsicht, dann sind die Sitten vollendet."[3] Oder: „Die Tugend, die zur Vollendung vorschreitet und in der Seele ist, verbunden mit Einsicht, zeigt Gott. Ohne wahrhafte Tugend ist Gott nur ein Name."[4] Man sieht hier, wie die sinnliche Natur des Menschen in der Sittlichkeit selbst zum Problem wird. Das Gute ruht nicht im angeborenen sinnlichen Trieb, oder wenigstens, es vollendet sich nicht in ihm. Erst wenn die Weisheit hinzukommt, d. h. wenn die Vernunft den Trieb ihrem eigenen Gesetze gemäß bestimmt, entspringt die vollendete Tugend. Doch ist Plotin in betreff der sinnlichen Natur des Menschen nicht zu völliger Klarheit durchgedrungen.

Während er von der Materie als dem völlig Bestimmungslosen spricht, so erscheint es doch andrerseits wieder, als ob ihm angeboren, also doch in einer natürlichen Bestimmtheit, wenn nicht die Vollendung, so doch die Wurzel der Tugend ruhte: *ἀρεταὶ μὲν διὰ τὸ ἀρχαῖον τῆς ψυχῆς*[5] (Tugenden durch das Ursprüngliche der Seele). Dieser Fehler hängt bei Plotin zusammen mit der schon oben angedeuteten ungenügenden Bestimmung des Verhältnisses von Denken und Willen. Praktische und theoretische Vernunft sind bei Plotin gleichsam auseinandergerissen und können deshalb zu keiner befriedigenden Einheit kommen. Während bei Platon der *θυμός (τὸ θυμοειδές)* der Vernunft *(λογιστικόν)* unterstützend zur Seite tritt, so daß diese, sich selbst überlassen, selbst der sinnlichen Begierde *(ἐπιθυμητικόν)* nicht Herr zu werden vermöchte und erst im

---

[1]) Enn. I, 2, 6. *Οὔτε αὐτοδικαιοσύνη καὶ ἑκάστη ἀρετὴ, ἀλλ' οἷον παράδειγμα· τὸ δὲ ἀπ' αὐτῆς ἐν ψυχῇ ἀρετή.*

[2]) Enn. I, 2, 2. *ἀμείνους ποιοῦσιν ⟨ἡμᾶς⟩ ὁρίζουσαι καὶ μετροῦσαι τὰς ἐπιθυμίας.*

[3]) Enn. I, 3, 6. *Καὶ τάχα ἂν φυσικάς τις ἀρετὰς ἔχοι, ἐξ ὧν αἱ τέλειαι σοφίας προσγενομένης· μετὰ τὰς φυσικὰς οὖν ἡ σοφία· εἶτα τελειοῖ τὰ ἤθη.*

[4]) Enn. II, 9, 15. *Ἀρετὴ μὲν οὖν εἰς τέλος προϊοῦσα καὶ ἐν ψυχῇ ἐγγενομένη μετὰ φρονήσεως θεὸν δείκνυσιν· ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν.* Weitere Stellen findet man in I, 2.

[5]) Enn. II, 3, 8.

Verein mit dem *θυμός* die Tugend zu verwirklichen imstande ist (vgl. Phaidr. 253 D ff. und Rep. 439 D ff.), spürt man bei Plotin an dieser Stelle den verhängnisvollen Einfluß des Aristoteles.

Aristoteles unterscheidet die dianoetischen und ethischen Tugenden, von denen die ersteren im Denken selbst aufgehen.[1] In bezug auf diese dianoëtischen Tugenden ist das Denken und die vernünftige Einsicht nicht mehr die Voraussetzung und Vorbedingung des sittlichen Handelns, sondern fällt mit diesem selbst zusammen. Diese übertriebene Bedeutung der dianoëtischen Tugenden bei Aristoteles hängt mit seiner Lehre vom *νοῦς ἀπαθής (ποιητικός)*[2] zusammen, welcher nach seiner Meinung unmittelbar das Allgemeingültige, Notwendige erfaßt. Durch diese seelische Fähigkeit (genauer durch den *νοῦς* überhaupt, welcher auch den *νοῦς παθητικός* in sich schließt, auf dessen Bedeutung wir hier nicht weiter eingehen können) ist der Mensch dem Tiere überlegen. Auf ihr beruht seine menschliche Würde. Der Wille ist an sich blind und vermag daher das Notwendige nicht zu ergreifen; selbst die ethischen Tugenden, welche auf der Verbindung der Vernunft mit dem Willen beruhen, stehen dem Aristoteles nicht so hoch als die bloßen Denktugenden.

Eine ähnliche Bewertung des Willens und des Denkens finden wir nun auch bei Plotin und zwar mit derselben Begründung. Wenn man nämlich genauer zusieht, so zeigt die Unterscheidung des Plotin von natürlichen und vollendeten Tugenden in sich schon einen Rest jener aristotelischen Auffassung. Deutlicher wird es, wenn er sich dem Begriff der praktischen Handlung und der Stellung des Menschen zur Wirklichkeit zuwendet. So erscheint selbst die Betätigung am Staate und am praktischen Leben minderwertig gegenüber dem rein theoretischen Verhalten. Die Handlungen sind den sinnlichen Qualitäten einzuordnen. „Es steht auch nichts im Wege, die praktischen Tugenden hier (in die sinnliche Qualität) zu setzen, die sich so betätigen, daß sie gleichsam eine politische Wirksamkeit haben; sie alle aber trennen die Seele nicht los und führen sie dorthin, sondern sie wirken das Schöne hier.“[3]

---

1) H. Siebeck, Aristoteles S. 100.

2) Siebeck, a. a. O. S. 82.

3) Enn. VI, 3, 16. *Καὶ δὴ καὶ τὰς πρακτικὰς ἀρετὰς οὐδὲν κωλύει ἐνταῦθα τὰς οὕτω πραττούσας ὡς πολιτικῶς τὸ πράττειν ἔχειν, ὅσαι μὴ χωρίζουσι τὴν ψυχὴν πρὸς τὰ ἐκεῖ ἄγουσαι, ἀλλ' ἐνταῦθα τὸ καλῶς ἐνεργοῦσι.*

Charakteristisch ist nun die Begründung dieser Ansicht. Plotin fährt nämlich fort a. a. O.: „Sie stellen es (das Schöne) als etwas, dem man den Vorzug gibt, aber nicht als ein Notwendiges hin.“[1] Auf das Notwendige geht eben nur der *νοῦς*. Dieser Auffassung entspricht es, wenn Plotin sagt: „Wenn nun die Tugend gleichsam ein andrer Nus ist und ein Zustand, der die Seele, man möchte sagen, zum „Vernunft werden“ (Geist; mentem übersetzt Marsil. Ficinus.) macht, so ergibt es sich wiederum, daß nicht in der Handlung „das aus uns selbst“ (d. h. der freie Wille), sondern im Denken, das in Ruhe ist vor den Handlungen, liegt.“[2] „Daher darf auch das von selbst Freiwillige in den Handlungen und der freie Wille nicht auf das Handeln (bezogen) zurückgeführt werden und nicht auf das Äußere, sondern auf die Kraft im Innern, auf das Erdenken und das Betrachten der Tugend selbst.“[3] Doch würde man Plotin unrecht tun, wenn man seine Lehre nach solchen Verirrungen beurteilen wollte.

Vielmehr zeigt er sich in seiner Bestimmung der Willensfreiheit wieder vollkommen auf der Höhe des kritischen Idealismus. Willensfreiheit ist Autonomie, Selbstgesetzgebung der Vernunft. „Wenn nun die Seele durch das Äußere verändert etwas schafft und in Angriff nimmt, steht sie gleichsam unter blindem Antrieb, und diese Handlung darf man nicht freiwillig nennen, ebenso die Verfassung der Seele. . . . . . Wenn sie aber den eignen Verstand zum reinen und leidenschaftslosen Führer hat, dann ist dieses Streben allein unser Werk, das nicht irgend anderswoher kommt, sondern von innen, von der reinen Seele.“[4] Man muß besonders beachten, wie hier Freiheit und vernunftgemäßes Handeln völlig gleichbedeutend gebraucht werden. Die Freiheit ist daher nicht diejenige von Buridans Esel. Die Freiheit Plotins wurzelt im Wesen des Menschen, aber nicht

---

¹) *προηγούμενον τοῦτο (τὸ καλῶς) ἀλλ' οὐχ ὡς ἀναγκαῖον τιθέμεναι.*

²) Enn. VI, 8, 5. *Εἰ οὖν οἷον νοῦς τις ἄλλος ἐστὶν ἡ ἀρετὴ καὶ ἕξις οἷον νοωθῆναι τὴν ψυχὴν ποιοῦσα, πάλιν αὖ ἥκει οὐκ ἐν πράξει τὸ ἐφ' ἡμῖν, ἀλλ' ἐν νῷ ἡσυχῷ τῶν πράξεων.*

³) Enn. VI, 8, 6. *Ὥστε καὶ τὸ ἐν ταῖς πράξεσιν αὐτοεξούσιον καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν οὐκ εἰς τὸ πράττειν ἀνάγεσθαι οὐδ' εἰς τὴν ἔξω, ἀλλ' εἰς τὴν ἐντὸς ἐνέργειαν καὶ νόησιν καὶ θεωρίαν τῆς αὐτῆς ἀρετῆς.*

⁴) Enn. III, 1, 9. *Ὅταν μὲν οὖν ἀλλοιωθεῖσα παρὰ τῶν ἔξω ψυχὴ πράττῃ τι καὶ ὁρμᾷ οἷον τυφλῇ τῇ φορᾷ χρωμένη, οὐχὶ ἑκούσιον τὴν πρᾶξιν οὐδὲ τὴν διάθεσιν λεκτέον. . . . . . λόγον δὲ ὅταν ἡγεμόνα καθαρὸν καὶ ἀπαθῆ τὸν οἰκεῖον ἔχουσα ὁρμᾷ ταύτην μόνην τὴν ὁρμὴν φατέον εἶναι τὸ ἡμέτερον ἔργον, ὃ μὴ ἄλλοθεν ἦλθεν, ἀλλ' ἔνδοθεν ἀπὸ καθαρᾶς τῆς ψυχῆς.*

in seiner natürlich sinnlichen Erscheinung, sondern in seiner vernünftigen Bestimmung. Er braucht sich nur auf sich selbst zu besinnen, nur sein eignes Selbst zu suchen, um sich frei zu fühlen. Dabei kann er sich auf seine Seele verlassen, *κάνονα ἔχουσα τοῦ ἀγαθοῦ παρ' αὐτῇ.*[1] Man muß aus sich selbst wissen und entscheiden können, warum unser Handeln richtig ist. „Denn nicht hat einer, wenn er etwas für recht gehalten und getan hat, dies unumstritten als frei aus ihm entsprungene Handlung, wenn er nicht weiß, warum es richtig ist, sondern er vielmehr durch Zufall, oder irgendwelche Phantasie zu seiner Pflicht getrieben worden ist.“[2] Das reine Denken *(λόγος ὀρθός)*[3] muß vielmehr die Gesetzmäßigkeit erklären. So lautet es: „Indem wir also den freien Willen auf den schönsten Ursprung hinaufführen, werden wir die Energie der Vernunft und die von ihr kommenden Entschlüsse, als wahrhaft frei zugeben und die Begehrungen, die aus dem reinen (erzeugenden) Denken erweckt werden, als nicht unfreiwillige.“[4] Es versteht sich eigentlich schon von selbst und ist im Obengesagten enthalten, daß die Freiheit bei Plotin nicht mit der Willkür identisch ist. Die Vernunft selbst ist Ursache des Handelns, bedingt also den Willen durch ihr eigenes Gesetz. „Wenn die Seelen das, was sie treiben, nach der richtigen Vernunft wirken, so tun sie es von sich selbst, das andre aber, indem sie gehindert sind, ihre eigne Tat zu vollbringen, und sind darin mehr leidend als tätig.“[5]

Soweit Plotin durch diese Auffassung der Freiheit den Stoikern, Skeptikern und Eklektikern überlegen ist, so weit erhebt er sich auch über das gesamte religiöse Denken und den Aberglauben seiner Zeit. Wir wollen dies nur noch an einem Beispiel dartun, an seiner Stellung zur Astrologie. Wie wir es bei seiner Betonung der Freiheit nicht anders erwarten können, verwirft er die Astrologie auf das entschiedenste. Er

---

1) Enn. V, 3, 3.

2) Enn. VI, 8, 3. *οὐκ, εἴ τις ἐδόξασεν ὀρθῶς καὶ ἔπραξεν, ἔχοι ἂν ἴσως ἀναμφισβήτητον τὸ αὐτοεξούσιον, εἰ μὴ εἰδὼς διότι ὀρθῶς, ἀλλὰ τύχῃ ἢ φαντασίᾳ τινι πρὸς τὸ δέον ἀχθεὶς.*

3) Enn. VI, 8, 3.

4) Enn. VI, 8, 3. *Εἰς ἀρχὴν τὸ ἐφ' ἡμῖν καλλίστην ἀνάγοντες τὴν τοῦ νοῦ ἐνέργειαν καὶ τὰς ἐντεῦθεν προτάσεις ἐλευθέρας ὄντως δώσομεν καὶ τὰς ὀρέξεις τὰς ἐκ τοῦ νοεῖν ἀγειρομένας οὐκ ἀκουσίους εἶναι.*

5) Enn. III, 1, 10. *Πραττούσας δὲ ψυχὰς ὅσα πράττουσι κατὰ μὲν λόγον ποιούσας ὀρθὸν παρ' αὐτῶν πράττειν ὅσα πράττουσι, τὰ δὲ ἄλλα ἐμποδιζομένας τὰ αὐτῶν πράττειν, πάσχειν τε μᾶλλον ἢ πράττειν.*

muß energischen Protest einlegen, „wenn jemand die Verschiedenheit der Sitten ihnen (den Menschen) zuerteilte nach den Mischungen ihrer Körper. . . . Denn es ist unsinnig, daß jene (die Gestirne usw.) in die Angelegenheiten der Menschen eingriffen, damit die einen Diebe, die andern Sklaven, Städtezerstörer usw. würden.“ [1] „Deshalb muß man sagen, es gibt überhaupt keine Voraussage und überhaupt keine Mantik.“ [2]

Den Zeitgenossen des Plotin war es gegangen, wie weiland dem Doktor Faust: sie hatten sich der Magie ergeben.

Aber Plotin tritt ihnen gegenüber, wie Doktor Faust sich selbst am Ende seines Lebens und rät ihnen: „Magie von ihrem Wege zu entfernen.“

„Daher, was sind wir übrigens? Was wir in Wahrheit als wir selbst sind, denen die Natur es verliehen hat, die Leidenschaften zu beherrschen. Denn Gott hat uns, die wir zugleich durch die Übel wegen der Natur unseres Leibes in Bedrängnis sind, die keinem Herrn gehörige Tugend gegeben.“ [3]

Ästhetik.

Der Mangel an der Hervorhebung des Affektes im Willen und des Momentes der Handlung beruht auf dem kontemplativ ästhetischen Grundzug des plotinischen Denkens, welcher sich in seiner Gleichsetzung von schön und gut offenbart; denn wenn er auch die Priorität des Guten vor dem Schönen betont, so ist doch das Gute bei ihm nach Art der ästhetischen Vollkommenheit. „Zuerst wird er (der Mensch)

---

[1]) Enn. IV, 4, 31. *Οὐδὲ γὰρ εἴ τις τὰς τῶν ἠθῶν διαφορὰς δοίη αὐτοῖς κατὰ τὰς τῶν σωμάτων κράσεις. . . . . . ἄτοπον γὰρ ἐκείνους ⟨τὰ ἄστρα κ. τ. λ.⟩ μηχανᾶσθαι περὶ τὰ τῶν ἀνθρώπων, ὅπως οἱ μὲν γένοιντο κλέπται, οἱ δὲ ἀνδραποδισταὶ τοιχώρυχοι. . . . . .*

[2]) Enn. III, 1, 3. *Ὥστε οὔτε πρόρρησις οὔτε μαντικὴ τὸ παράπαν ἂν εἴη.* Man vergleiche auch Enn. II, 3, 6. Zu sagen, Ares oder Aphrodite bewirke Ehebruch . . . . . wie ist das doch gar töricht? *Ἄρεα δὲ τόνδε ἢ Ἀφροδίτην θεμένους μοιχείας ποιεῖν . . . πῶς οὐ πολλὴν ἀλογίαν ἔχει.*

[3]) Enn. II, 3, 9. *Τί λοιπὸν ἡμεῖς; ἢ ὅπερ ἐσμὲν κατ' ἀλήθειαν ἡμεῖς, οἷς καὶ κρατεῖν τῶν παθῶν ἔδωκεν ἡ φύσις. καὶ γὰρ ὅμως ἐν τούτοις τοῖς κακοῖς διὰ τὴν τοῦ σώματος (φύσιν) ἀπειλημμένοις ἀδέσποτον ἀρετὴν θεὸς ἔδωκεν.* Wir wollen hier noch eine Sache erwähnen, die uns die Pietät Plotins gegen Platon anschaulich machen soll. Plotin hat Bedenken gegen „die Spindel der Notwendigkeit“ und bemüht sich (an mehreren Stellen) eine günstige Interpretation zu geben derart, daß er die Notwendigkeit einräumt, sofern die Seele physisch bedingt, d. h. vom Körper abhängig sei. Im Denken jedoch sei sie frei. Man vgl. besonders II, 3, 15 und II, 3, 9.

bei seinem Aufstieg zu dem Nus gelangen, und da wird er alle die schönen Formen sehen, und er wird sagen, die Ideen seien die Schönheit. Alles nämlich ist durch sie schön, durch die Erzeugung und das Sein des Denkens *(νοῦς)*. Was jenseits liegt, nennen wir die Natur des Guten, welche das Schöne (accus.) vor sich gestellt hat. Daher ist es, um es kurz zu sagen, das Urschöne. Trennt man das Gedachte, dann wird man das gedachte Schöne den Ort der Formen nennen, das Gute jenseits aber Quelle und Ursprung des Schönen."[1] Das Sittliche gilt als Voraussetzung und Quelle der Schönheit. So sagt auch Platon (Phaedrus) von der Idee des Schönen, sie könne erscheinen, während die Idee des Guten niemals in Erscheinung treten könne. Der Nachsatz Plotins: „das Gute und das Urschöne sollen als dasselbe gesetzt werden"[2], setzt also Identität zwischen dem Guten und dem Urschönen. Die Gottheit wird in die Idee des Schönen gesetzt und gewinnt jenen ästhetischen Anstrich und Zauber (auch hierfür findet sich die Wurzel im Plato cf. Philebus), der als der berückendste Irrtum des Pantheismus poesievollen Gemütern zur gefährlichen Klippe wird. Die Selbständigkeit der Ästhetik wird von Plotin keineswegs behauptet. Ethik und Ästhetik werden von ihm verschmolzen. Die Idee des Guten saugt die Idee des Schönen in sich auf. Die Tugend ist schön[3] und das Schöne gut.[4] „Als das Beste muß man die Schönheit setzen, die auch das Gute ist. Hieraus entsteht sogleich der Nus, als das Schöne. Die Seele ist das durch den Nus Schöne. Das übrige, was in den Handlungen, wie auch was in den Beschäftigungen (schön ist), ist schön durch die gestaltende Seele."[4] Die Philosophie liefert die Mittel zum Schönen zu gelangen. „Was ist dies nun für ein Ort, und wie könnte jemand zu ihm hingelangen? Es könnte

---

[1]) Enn. I, 6, 9. *Ἥξει γὰρ πρῶτον ἀναβαίνων ἐπὶ τὸν νοῦν κἀκεῖ πάντα εἰσόψεται καλὰ τὰ εἴδη καὶ φήσει τὸ κάλλος τοῦτο εἶναι τὰς ἰδέας. πάντα γὰρ ταύταις καλὰ, τοῖς νοῦ γεννήμασι καὶ οὐσίᾳ. τὸ δὲ ἐπέκεινα τούτου τὴν τοῦ ἀγαθοῦ λέγομεν φύσιν προβεβλημένον τὸ καλὸν πρὸ αὐτῆς ἔχουσαν. ὥστε ὁλοσχερεῖ μὲν λόγῳ τὸ πρῶτον καλὸν. διαιρῶν δὲ τὰ νοητὰ τὸ μὲν νοητὸν καλὸν τὸν τῶν εἰδῶν φήσει τόπον, τὸ δ'ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ.* Vgl. hierzu: Cohen, Ethik d. r. W. S. 396.

[2]) Enn. I, 6, 9. *ἐν τῷ αὐτῷ τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν πρῶτον θήσεται.*

[3]) Enn. I, 6, 1. *τὸ τῶν ἀρετῶν κάλλος* und *νοῦ κάλλος.*

[4]) Enn. I, 6, 6. *καὶ τὸ πρῶτον θετέον τὴν καλλόνην, ὅπερ καὶ τἀγαθόν· ἀφ' οὗ νοῦς εὐθὺς τὸ καλόν. ψυχὴ δὲ νῷ καλόν. τὰ δὲ ἄλλα ἤδη παρὰ ψυχῆς μορφούσης καλά, τά τε ἐν ταῖς πράξεσι τά τε ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι.*

hingelangen, wer seiner Natur nach ein Liebhaber und seiner Verfassung nach ein Philosoph ist.“ [1]

Wir erkennen hier die Unterscheidung von Gedachtem und Sinnlichem auch in der Ästhetik wieder. So unterscheidet Plotin das Schöne, das mit Sinneswerkzeugen, und das Schöne, das ohne die Sinne wahrgenommen wird, das also nur durch die Idee gedacht wird. „Wie ist dieses und jenes schön? Durch Teilhabe an der Idee nennen wir es so.“ [2] Die Idee ist das Kriterium, dessen sich die Seele bei der Beurteilung des schönen Gegenstandes bedient. „Leichtmöglich aber sagt sie selbst (die Seele) dies (ob ein Körper schön ist), indem sie das fragliche Objekt zusammenpassend mit ihrer Idee diese Idee zur Beurteilung gebraucht wie eine Richtschnur für das Gerade. [3]

Wir sehen also, wie immer die Idee das Werkzeug bildet, allem Sein, dem logischen, ethischen und ästhetischen im reinen Denken den Grund zu legen.

Plotins tiefstes Verständnis für den Platonismus gipfelt in dieser Einsicht, die stets das Kriterium aller wahrhaft kritischen Philosophie sein wird.

---

1) Enn. V, 9, 2. *Τίς οὖν οὗτος ὁ τόπος; καὶ πῶς ἂν τις εἰς αὐτὸν ἀφίκοιτο; ἀφίκοιτο μὲν ἂν ὁ φύσει ἐρωτικὸς καὶ ὄντως τὴν διάθεσιν ἐξ ἀρχῆς φιλόσοφος.* Vgl. Platons Symposion.

2) Enn. I, 6, 2. *Πῶς δὲ καλὰ κἀκεῖνα καὶ ταῦτα; μετοχῇ εἴδους φαμὲν ταῦτα.*

3) Enn. I, 6, 3. *Τάχα δὲ καὶ αὐτὴ λέγει συναρμόττουσα τῷ παρ' αὐτῇ εἴδει κἀκείνῳ πρὸς τὴν κρίσιν χρωμένη ὥσπερ κανόνι τοῦ εὐθέος.*

Angeregt zu dieser Arbeit wurde ich durch Herrn Prof. W. Kinkel, der ihr auch im ganzen Verlaufe ihrer Entstehung sein Interesse schenkte und mich mit seinem trefflichen Rate unterstützte. Ihm sei auch an dieser Stelle herzlichst gedankt. Herzlichen Dank sage ich auch den Herren H. Cohen und P. Natorp, besonders Herrn Prof. Natorp für mannigfache Ratschläge und Verbesserungen.

Weimar. — Hof-Buchdruckerei.



Phil 25.25 Bd.I, heft.2$$
Beitrage zur Geschichte der Idee.
Widener Library 001919346
3 2044 084 574 102